

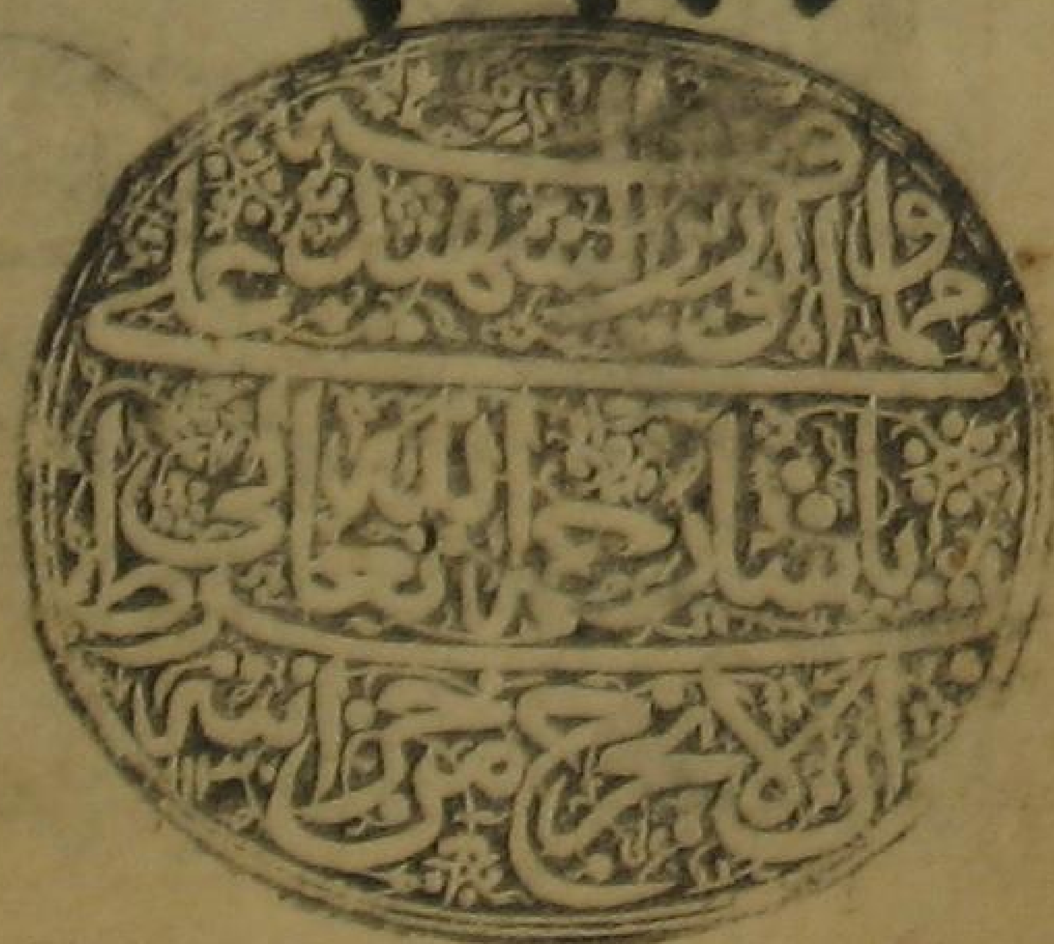


حاشية مولانا قره كمال القرماني
على الامور العامة من شرح
المواقف

حاشية مولانا قره كمال القرماني
على الامور العامة من شرح المواقف

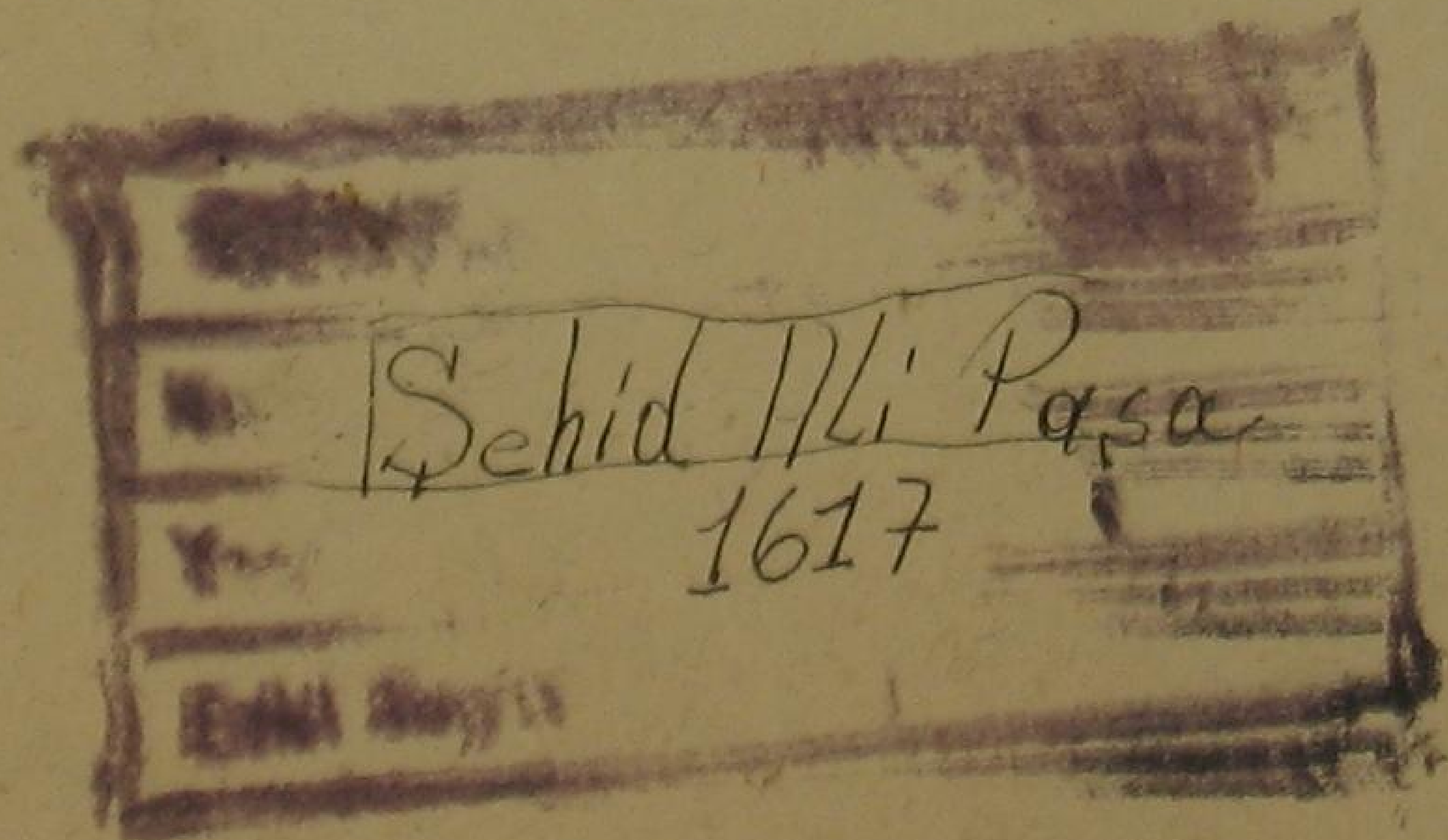
مما نظمه يد التقدير في سلك ملك الفقير
عثمان بن محمد جمع الله بينهما
في مقعد صدق وحبذا
ذلك المقعد





1617

حاشية على شرح المواقف
لقره كمال



قوله كالوجود والوحدة لا حاجة في قوله كالوجود
الى التقييد بان يقال عند من قال باشتراكه معنى كما ذكره في حاشية شرح
التجريد فذلك لان المراد بقوله كالوجود مفهومه انما هو اعني كون الشيء
في الاعيان دون لفظه حتى يحتاج الى ذلك التقييد على ان القول بالاشتراك
اللفظي كان ينسب الى الشيخ مع انه قال بالاشتراك المعنوي كما سيجيء
في مباحث الوجود ان شاء الله تعالى فلم يكن القول بالاشتراك اللفظي امرا
معتدا به فلذلك لم يلتفت ههنا الى ذلك التقييد قوله فان كل
موجود وان كان كثيرا له وحدة ما يعني ان كل موجود ان لم يكن
كثيرا كان واحدا بلا شبهة كالباري تعالى وصفاته والعقول العشرة فان
لكل من الباري تعالى وصفاته والعقول حقيقة مغايرة لحقيقة الآخر متحققة
في شخص واحد وان كان كثيرا سواء كان كثرته باعتبار كثرة اجزائه الخارجية
كالاجسام والاعراض المركبة او باعتبار كثرة جزئيات حقيقته كالطبائع
النوعية الماهية مثلا فان للنفوس البشرية كان له وحدة باعتبار آخر اعني
هي الوحدة الشخصية كما لا يخفى قوله وكالماهية والتشخص عند القائل
وقوله عند القائل يكون معتبرا بالنسبة الى كل واحد من الماهية
والتشخص معا وذلك لان الكلية لازمة لمفهوم الماهية على ما هو المشهور
وان مفهوم التشخص مما يمنع الماهية من وقوع الشركة فيها فلا يمكن ان

ماهية

ماهية مغايرة لوجوده كان وجوده عين هويته فلا يصدق
عليه مفهوم الماهية ولا مفهوم التشخص اذ ليس هناك ماهية كلية
حتى ينضم اليه التشخص وكذا لا يمكن له تعالى تشخص مغاير لماهيته
لم توجد هناك ماهية ولا تشخص اصلا ولا يخلو عن دغدغة ما
قوله تشخصه تعالى عين ذاته ان اراد تشخصا في نفس الامر يكون عينه
تعالى فانه باطل قطعا اذ المقصود من ذلك هو نفي التشخص عنه تعالى مثل
قوله صفاته تعالى عين ذاته اذ المقصود ههنا ايضا هو نفي الصفة عنه
تعالى فانه لا يقول عاقل ان هناك صفة في نفس الامر يكون هي عين الذات
فافهم قوله ويكون البحث عنهما ههنا على سبيل التبعية وانما

والوجوب الذاتي والقدم

قال ايضا لان البحث عنهما في علم الكلام لا يكون على سبيل التبعية وانما
لانهما يكون جزئيته باعتبار ان لهما مدخلا في اثبات العقائد كما
مر لا يقال لا يلزم ان يكون البحث عن العدم استطرادا ههنا
لتناوله الجواهر والاعراض لانا نقول الكلام فيما يتعلق بالوجود
كما ذكره آنفا والا يلزم ان لا يكون البحث عن الامتناع استطراديا
ثم لكونه مذكورا في المباحث الالهية والجوهرية والعرضية كما سيجيء انه
ولان كل موجود يكون ممتنع العدم اما لذاته او لغيره ان
العدم وان كان يتناول الذات تعالى وصفاته لكن لا يوجد في الجواهر والاعراض

عنه نا فكيف ذكره ههنا استطرادا ايضا لعدم تناول التقسيم بين
الثلثة الواجب والجوهر والعرض **قوله** او على سبيل التقابل ان
اريد بالقديم معنى الازلية بحيث يتناول العدميات الازلية ايضا واريد
بالحدوث معنى التجدد بحيث يتناول العدميات المتجددة فالقدم و
الحدوث يتناولان المفهومات باسرها وان اريد بالقدم عدم مسبوقية وجود
الشيء بالعدم واريد بالحدوث مسبوقية وجوده بالعدم كما هو
المشهور لم يكونا متناولين للمفهومات باسرها فيكون البحث عنهما
تتمة لبحث الوجود والعدم المتناولين للمفهومات باسرها وكذا البحث
العلة والمعلول يكون تتمة لبحث الوجود والعدم ان اريد بالعلية
والمعلولية الى وجوبات وان اريد بهما ما هو الاعم من الخارجية
كانا متناولين لجميع المفهومات اذ كل مجموع مركب من مفهومين تركيبا
حقيقيا او اعتباريا فهو معلول لذينك المفهومين ومعا علتان
له باعتبار ان كل واحد منهما جزء له متقدم عليه بالطبع وقوله كالوجود
والعدم ان اريد بالوجود الخارجي كما هو الظاهر كان من العدم ما
تناولا للمفهومات باسرها وان اريد به المعنى الاعم من الوجود الخارجي
والذهني على ما هو الحق من القول بالوجود الذهني فالوجود و
كان متناولا للمفهومات باسرها فيكون ذكره ههنا استطرادا بالاجل

ذكر

٥ فيه تنبيه بهذا الايماء الاطلاق مستدعى عند كل من الاعراض الغريبة الخاصة من الاعراض الذاتية لشمولها جميع مقابلها
للمفهومات كلها او لا يخرج عن التقسيم فيهما من [illegible]

ذكر العدم **قوله** ويتعلق بكل من هذين غرض علمي اخر يعني
الاحوال المختصة بالواجب والجوهر او العرض فان كل واحد من
تلك الاحوال وان كان بموضوع مقابله متناولا للمفهومات باسرها
لكن لا يتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي وانما يتعلق
باحدهما فقط وعن الاحوال العامة بذواتها وبمقابلاتها
التي لا يتعلق بشيء منها او بمقابلها غرض علمي **قوله** في قسمة
المعلومات اي في تقسيماتها وهي اعني تلك المعلومات كمفهوم المعلوم
ومفهوم الثابت ومفهوم الموجود او العدم ومفهوم الحادث فان
كلا منها كان منقسما الى موضوعاتها في تقسيمات المتكلمين والحكماء
قوله اي من شانه ان يعلم لا يخفى ان مفهوم ما من شانه ان يعلم
كان اعم من مفهوم المعلوم اما باعتبار نفس مفهومه من حيث هو هو
فظ واما باعتبار الصدق ايضا فلصدق الاول دون الثاني فيما
لم يكن معلوما بخصوصه مع ان من شانه ان يكون معلوما بخصوصه
اما كونه معلوما تعالى فلا كلام فيه ههنا واما كونه معلوما لنا بوجه
اعم فلا اعتبار له وبالجملة انه لم يكن معلوما لنا بهذا فالمتبادر من
الاطلاق كون الشيء معلوما هو ان يكون معلوما بخصوصه ولو بعوارضه
واما ما ليس من شانه ان يكون معلوما لنا بخصوصه ولو بعوارضه

فلا بحث لنا عنه باعتبار خصوصه قوله هو المعدوم في الخارج
هذا يدل بحسب الظاهر على ان الخارج يكون ههنا ظرفا للنفس العدم
لكن التحقيق هو ان الخارج يكون ههنا ظرفا لنفس الوجود المنفي
فان معنى كون الشيء معدوما في الخارج هو ان لا يكون له وجود في
الخارج على ان يكون الخارج ظرفا لنفس المنفي واما قولنا ان لا
يكون له تحقق في الذهن دون الخارج قوله اي له تحقق نفسا اي
كان له تحقق للغير فالوصف قد امتاز عن الحال باعتبار التحقق الاول
وان كان يشاركه باعتبار التحقق الثاني قوله صفة لموجود اي
صفة لشيء متصف بالوجود سواء كانت تلك الصفة عين هذا ا
لوجود فيكون الحال ح نفس الوجود او غيره فيكون الحال غير الوجود
قوله والجواب حاصله ان المراد بكونه صفة للموجود هو ان يكون
صفة في الجملة كما ذكره وان المراد بكونه لا معدوما هو ان يكون
لا معدوما في الجملة لا ان يكون لا معدوما دائما فالجوهرية القائمة بالجوهر
المعدوم مثلا وان كانت معدومة ح لكنها تكون لا معدومة
في الجملة على انها اذا قامت بالجواهر الموجودة كانت لا معدومة معنى ح
وهذا كما يقال الجوهر المعدوم جوهر حال العدم على معنى انه اذا كان
موجودا في الخارج كان لا في موضوع ثم لا يذهب عليك ان هذا الجواب

مبني على كون الجواهر متجانسة فلا يرد عليهم الاعتراض بالجواهر
المعدومة دائما كالعنقاء مثلا ولهذا التقرير يندفع توهم التنافي
بين هذا الجواب وما قبله فتأمل قوله فهو المنفي المساوي للممتنع
قد يناقش بان الخياليات الممكنة منفية عندهم فلا معنى لجعل المنفي مساويا
للممتنع وانت خبير بانهم كانوا يدعون هذه المساواة على ما هو المشهور
في الكتب الكلامية وقد ذكره المصنف ايضا بقوله والمنفي اخص من المعدوم
لاختصاصه بالممتنع وانت خبير ايضا بانه لا دخل في الحكاية واما في
في نفس الحكم او في دليله فسيجيء في مرصد الوجود والعدم ان شاء الله
قوله الكائن في الاعيان هذا ناظر الى ما سبق من قوله او كون
فيها وهو الموجود يعني ان ماله كون في الاعيان لا يلزم ان يكون
هو الموجود وقوله وغيره هو المعدوم ناظر الى ما سبق هنا كمن
قوله فما ان لا كون له في الاعيان وهو المعدوم وهذا اتفاق بين
صاحبي المذهبين بخلاف الاول فلذا قدمه ههنا على الاول اهتماما
بشأن ما هو المتنازع فيه قوله ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اي ما يمكن
ان يعلم ولو بوجه يتميز به عما عداه وان لم يمكن ان يعلم بكنه ماهيته
كما ترى في قوله من شأنه ان يعلم وقيل انما قال ههنا ما يمكن ان
يعلم لان المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل مع انه من الاقسام فلذا

ان اريد ان مفهوم المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل فظ ف
البطلان لانه معلوم وموجود في الذهن قطعا وان اريد ان ما صدق
عليه هذا المفهوم ليس بمعلوم بالفعل كان باطلا ايضا اذ الحكم عليه بانه
ليس بمعلوم يؤدي الى التناقض كما هو المشهور والحق ان كل واحد
من المفهوم وما صدق عليه معلوم بالفعل باعتبار هذا المفهوم لكن صدقه
عليه يكون فرضيا على ما حقق في المجهول المطلق واما خصوصيات المعدوم
الخارجية فهي كالموجودات الخارجية بعضها معلوم بالفعل وبعضها
ليس كذلك لكن الاول لا يصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق لكونه
من الموجودات الذهنية وكذا الثاني لما كان معلوما من وجه مجهولا
من وجه صار موجودا من وجه فلا يسمى معدوما مطلقا قوله
فان الذهن لا يدرك الا الامر الكلي يعني ان هذا مبني على ما ذهب اليه
بعض الحكماء من ان الذهن لا يدرك الجزئيات بل المدرك لها هي الالات
الجسمانية التي هي آلات الانسان واما الجزئيات الغير المادية
فانما يدركها الذهن على وجه كلي فتعين عندهم ان الذهن لا يدرك
الا الامر الكلي قوله وبان الجزئيات المدركة بالحواس آلة هذا ايضا
مبني على ما تقرر ان الذهن انما يدرك الكليات فقط والمقصود ايراد
النقض بتلك الجزئيات المدركة بالحواس وحاصله انه يلزم على ما ذكر

ان

ان يكون الجزئيات المرتسمة في الالات الجسمانية داخلة في الموجودات
الخارجية وليس كذلك لانها خارجة عن الموجودات الذهنية
مع انها منها والا يلزم الواسطة بين الموجود الخارجي والذهني منف
قوله الا ان ذلك الشيء يسمى ماهية قيل هذا اعجب من الشارح
حيث اكتفى ههنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف
على ما مر قلنا الواقع في بعض النسخ المعول عليها هو قوله يسمى حقيقة
بدل قوله يسمى ماهية فحمل الكلام عليه ولو فرض ان الواقع ههنا لفظ
الماهية فهي كانت مستعملة في معنى الحقيقة بقرينة السباق فان
مقصود الشارح ههنا نقل كلامهم واما ما سبق فهو المختار
عنده والفرق ظ وذلك لان الخارج في الاول كان
ظرفا لنفس الاتحاد وفي الثاني لم يكن الخارج لنفس الاتحاد بل
الظرف لنفس الاتحاد هو الات الذهن قوله وكل ذلك
تعسف لان المختار عند الحكماء هو ان مدرك الكليات والجزئيات
هو الذهن والحواس الات وطرق للذهن في ادراك الكليات
المادية فلا معنى لبناء النقض المذكور على المذهب المزيف عندهم
ولانه لما ثبت عندهم ان اتحاد الواجب تعالى بهويته الخارجية
وانه ليس حقيقة كلية اصلا فلا بد ههنا لذكر التغاير

الاعتباری فی الهویة الشخصیة اذ السائل لا یکتفی بذلک القدر
نظرا الی قوله فان اتحاد مع ذلک له ولان قوله بل الاتحاد فی الخارج
بماهیته لا یدل علی ان الخارج یکون ظرفا لنفس اتحاد الماهیة
ولیس کذلک بل المسلم هو ان یکون الخارج ظرفا لنفس اتحاد
الهویة فقط ولانه لا نزاع فی ان الجزئیات المرتسمة فی الحواس
کانت بحیث یمتنع تصورها عن وقوع الشرکة فیها فهی متغایرة بهویتها
کما کانت متغایرة بماهیتها واما الجواب بان المراد بالاتحاد
بالهویة هو الاتحاد فی خارج المشاعر بخلاف اتحاد تلک الجزئیات
فذلک خروج الی خلاف الظاهر العبارة مع انه یکفی ان یقال
مثلا الموجود اما ان یکون له اتحاد فی الخارج عن المشاعر اولا ولا یکون
ذکر قصة الحقیقة والهویة ههنا مستدرکا کما لا یخفی قوله
اذ لا ممکن بالغیر ای لیس لنا موجود هو ممکن بالغیر بحیث لا یکون ممکنا
لذاته حتی یحترز عنه بقوله لذاته بخلاف الواجب بالغیر الذی لا یکون
واجبا بالذات فان جمیع الموجودات الممکنة کذلک فلا بد فلا بد من
قوله لذاته احترازا عن جمیع ذلک نعم اذا قیل الامکان یکون تحصیل
الاحتراز ههنا عن الامکان بالغیر لکن فرق بین الامکان و
الممکن کما لا یخفی قوله لکنه غیر متقوم الخ ای فیه قبل التقوم ههنا بمعنی

الی نر

الی تبیین لان کلا من الهیولی والصورة لا یمکن ان توجد
بدون الاخری قلنا معنی احتیاج الهیولی الی الصورة هو انه
اذا زال فرد من افراد الصورة یقوم مقامه فرد آخر کالدعائم بالنسبة منها
الی سقف البیت فاذا زال دعامة یقوم مقامها دعامة اخری
فیکون السقف باقیا علی حاله بتعاقب تلک الدعائم وبالجملة ان
الهیولی المعینة تحتاج الی نوع الصورة ونوع الصورة لا یحتاج
الی تلک الهیولی المعینة لجواز ان یوجد النوع حاصلا فی هیولی اخری یکون
ومع ذلک لا یمکن خصوصیة کل فرد من تلک الافراد المتعاقبة یحتاج
الی تلک الهیولی المعینة لا فی وجودها ولا فی بقائها وانما یحتاج الیها
فی تشخصها الخارجی وتعددها او فی تناهیها وتشکلها کما ان الا فلاک
والعناصر محتاجة الی الکائنات باعتبار تکثرها وتشخصها وتحیزها لا باعتبار
وجودها وبقائها والا لکان الکائنات هو ما لا حاصل فیه وتحقیق
تمام الکلام فی موقف الجواهر الخ قوله والموضوع والمادة
متباینان مندرجان تحت المحل فان المادة تصدق علی الهیولی
والموضوع تصدق علی المجموع المرکب من الهیولی والصورة مثلا
واثبت عندهم عرض موجود فی الخارج قائم بالهیولی وحدها حتی یکون
هی موضوعا له فلو فرض ان هذا العرض ثابت فلا یتأتی فی

وعوى التباين فان الهيولى يكون موضوعا بالنسبة الى ذلك
العرض لا الى الصورة وما ذكره بالنسبة الى الصورة لا الى ذلك
العرض ثم لو وجد شيء يكون مادة معا بالنسبة الى شيء واحد فقط و
الظاهر ان مثل هذا التغاير الاعتباري يوجب التباين على ما قاله
الناظر والمستنبط منها وبان قوله دون الافي الكوز لكن يتوجه
النقض على تفسير الحلول بحلول ماء الورد في الورد مثلا مع ان ماء
الورد ليس بعرض هذا ويمكن ان يمنع كون الاشارة اليهما واحدة
غاية ما في الباب ان الحس لا يميز بينهما كما في الجوهر مثلا وقوله
لا يثبت وجوده عندنا وسيجيء ان بعض المتكلمين يقول بتجرد النفوس
الانسانية فالمقصود هاهنا هو التقسيم المبني على ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين وقوله فيلزم التركيب ولو فرض ان الجزء امر عدمي
لزم تركيب هويته تعالى من الامر العدمي او احتياج هويته تعالى الى
ذلك الامر العدمي تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله فيلزم اما قدم
الحادث اه وهذا ظاهر وقوله او حدوث القديم اي جواز حدوث القديم
لان جواز الحدوث لازم لحقيقة الحادث قطعا فلو فرض اتحاد
حقيقتهما لزم اما قدم الحادث او جواز حدوث القديم لذاته وكلاهما
محال وقوله او لا يشاركه فيه غيره واما مشاركة صفاته تعالى

ي

7

ن القدم فهي لا تنافي عدم اشتراك الغير فيه اذ هي ليست بجزء عنه قوله
لا يخفى ما في هذا من المصادرة ههنا مناقشة مشهورة وهي ان
كونه اخص صفاته تعالى وان توقف ان لا يكون هناك حادث
ليس بمتحيز ولا حال فيه لكن العلم بذلك لا يتوقف على العلم بهذا
حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على تلك الصفة لو توجيه
في الجواب كما مر فان منع صحة هذا الاستدلال فقد رجع هذا الوجه
الى الوجه الاول في المآل ونحن نقول انه اخص الصفة التي
بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين فيكون
قولنا انه اخص صفاته تعالى متضمنا لمعنى قولنا انه نوع مخالف لسائر
الموجودات بهذه الصفة فقد عرف المدعى ضمنا ومدار الاستدلال
العام موجود سواه تعالى لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لا يكفي للتوقف
انك عرفت المدعى واما امكان ان يستدل على تلك الاخصية
بوجه في الجواب فلا ينافي تلك المعرفة الضمنية بل غايته ان
انه لو منع امكان هذا الاستدلال لم يلزم من هذا المنع منع كونه
ذلك الوصف اخص صفاته تعالى حتى يلزم رجوع هذا الوجه الى الوجه
الاول الاول في تعريفه اي في احكام تعريفه اعتباره
تصوره بديهي فلا يعرف او نظري لا يمكن تعريفه فلا يعرف

بحث الوصف

فان قلت لا نم ان تصور وجوده بديهي بل البديهي هو العلم بثبوت وجوده والعلم بثبوت الشيء وحصوله لا يحتمل
يستلزم تصوره قلت هذا المنع لا يضرنا لان البديهي اما تصور الوجود فظاهر او ثبوته والبديهي ان كان
يحصل المط اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الثبوت هو الوجود واذا كان تصور ثبوت
الوجود له حاصلا بديهيا كان تصور وجود الوجود بديهيا وح يحصل المط كما لا يخفى

ايضا او يمكن توجيهه بنحو في وقوله كما علم الظاهر اي كما علم الظاهر
من نفس هذه الوجوه الآتية فانها قد كانت في صورة الدلائل
وليس المراد ان يقال كما علم الظاهر من قوله لوجوه فان ذلك باطل
اذ لم يورد قوله لوجوه بل اوردت نفس هذه الوجوه
قوله كما علم الظاهر منها وايضا مما اورد في الكتب الكلامية لنفس تلك
الوجوه لا قوله لوجوه كما توهم فان بديهية التصور صفة خارجة
عنه اي بديهية تصور الوجود صفة خارجة عن تصور الوجود قيل لو
سلم انها داخلة فيه فبديهية حصول التصور لا يستلزم النفس
ولا بالذات كما سبق في بحث العلم فقيد المذكور فيه منها توضيح لا احتراز
لا يخفى عليك ان معنى قولنا تصور الوجود بديهي هو ان حصول
هذا التصور في نفسه بديهي وليس المراد ان حصول العلم بهذا
التصديق بديهي كما توهم فاذا حصل هذا التصديق في نفسه بالبداهة
لزم ان يحصل البداهة في ضمنه ايضا اذ المفروض ان البداهة
جزء من اجزاء هذا التصور ولما كان حصول هذا التصور في نفسه
من البديهيات الوجدانية بالنسبة الى من تصور الوجود بالكنه
بداهة لزم ان يكون البداهة في نفسها من البديهيات الوجدانية
ايضا فان قيل اذا كان حصول هذا التصور في نفسه من

البديهيات

البديهيات الوجدانية لزم ان يكون حصول البداهة في نفسها
من البديهيات الوجدانية وان لم يكن هي داخلة فيه قلنا هذا ممنوع
في صورة نزاع البديهيات والنظريات اذ هاهنا فانا نعلم بداهة
وجدانية ان هذه التصورات حاصلة لنا ولكن لا نعلم بداهة
ان اي شيء منها كان حاصلا لنا بالبداهة وان اي شيء كان
حاصلا لنا بالكسب فح جاز ان يكون البداهة مطلوبة بالبرهان
اذا كانت هي خارجة عن هذه التصورات بخلاف ما اذا
كانت داخلة فيها كما ذكرنا فتامل ويكون وجوده اي
وجود ذلك الدليل ضروريا اي ويكون تصور وجوده
ضروريا بناء على تقدير المضاف بقرينة ما سبق وما سيظهر
بقرينة قول الشارح فانه اذا كان وجود ذلك الدليل
متصورا بالبداهة الخ وقيل اي ويكون التصديق بوجوده
ضروريا وفيه نظر اذ لا يناسب كلام الله هاهنا وقوله
يكون العلم بوجوده بديهيا اي يكون التصديق بوجوده
بديهيا او اراد ان يكون تصور وجوده بديهيا بناء على انه
يمكن حمل كلام الامام على كل واحد من هذين الاحتمالين كما
ذكره الشارح ثم ان كون التصديق بديهيا عند الامام انما يثبت

اذا كان جميع اجزائه بديهيا كما هو المشهور فعلى هذا يلزم تشويش
المط وهو ان يكون تصور الوجود بديهيا وقوله فلا اشكال
في ذكر الدليل اي فلا اشكال في لفظ الدليل لان لفظ الدليل
انما يستعمل في الامور التصديقية فلا حاجة الى التاويل
هناك بخلاف ما اذا استعمل في الامور التصورية فانه يحتاج
الى تاويل كما اوله بقوله فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى
التصور وليس مراد الشارح انه لا اشكال في ايراد ذات
الدليل كما توهمه بعض الناس ثم بنى عليه ما لا حاجة اليه ههنا
او نقول بعد التنزل اه يعني انه تقرير آخر بعد التنزل
ايضا وقد اعتبر ههنا كون الوجود رابطة اما في القضية الموجبة
او في المفهوم الوجودي على ما يذكره بخلاف التقرير الاول فان
الوجود كان هناك محمولا في الدليل كما في قولنا هو موجود او كان
مضافا كما في قولنا وجوده واما ما كان فلم يكن الوجود رابطة
وقوله لا بد من الانتهاء الى دليل اي لا بد وان ينتهي تصور
وجودي الى طريق موصل له على ما سبق من توجيه الشارح وقوله
فلعدم ادراكه انه لا دليل من سالبتين اه يعني ان قول المص
ولا دليل من سالبتين اه محمول على ما هو الظ وهو ان يكون لاكتساب

الوجود

التصديق لكن المص ذكره ههنا لكونه مقيسا عليه وفي تعريف حال
اكتساب التصور بالقياس اليه فحاصل الكلام ان يقال كما انه
لا دليل من سالبتين وانه لا اقل من ان يكون الوجود هناك
رابطة وان كانت القضية سالبة كذلك لا تعريف من مفهومين
س سلبيين وانه لا اقل من ان يكون السلب هناك معقولا بالقياس
الى الثبوت الذي هو نسبة رابطة بين المفهومات التصورية في
المعنى فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما صريحا او ضمنا فقوله
فيكون العلم بوجوده صريحا او ربما اي فيكون التصور وجوده صريحا وربما
وبهذا التقرير يندفع ما يقال من انه يجوز التعريف بالمفهومين
السلبيين مثل قولنا الواجب تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وحده
الا انه فاتح وهو ان يقال تقرير هذا التعريف ان الواجب تعالى هو
س ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز فح كان السلب فيه معقولا بالقياس
الى الثبوت في الجملة فتأمل هذا اذا كان الوجود بمعنى واحد
مقصوده ايراد معنيين آخرين على ما ذكره وقوله فان قلت
دفع للمنع الكائن الذي هو قوله واذا كان عارضا لافراده وله
هذا الدفع ايضا كان على وجهين كما ذكره فقوله يكفينا تصور

ذلك العارض بوجه ما ناظرا الى الوجهين معا وقوله وليس بل ينتج
ناظرا الى الوجه الثاني فقط اعني قوله وايضا اذا علم وجودي اه و
قوله لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما اي
لحقيقتي الوجود ووجودي واذا كان هذان المفهومان عارضين
لحقيقتيهما لم يلزم من تصور كنه حقيقة وجودي تصور كنه مفهوم وجودي
ولا تصور كنه حقيقة الوجود ولا تصور كنه مفهوم الوجود وسواء كان
حقيقة الوجود داخلة في مفهوم وجودي او لم تكن داخلة فيه وسواء كان
مفهوم الوجود داخلا في مفهوم وجودي او لم تكن نعم لا بد من
دليل يوجه نوري اه اي لا بد من طريق موصل تكون تصوره ضروريا
وقوله واما وجوده فلا اي واما تصور وجوده فليس الا بد منه
اذ قد لا يكون المدلول وجوداه وقوله فانا نستدل بصدق المقدمتين
اه هذا اشارة الى التنظير بذكر المقيس عليه ويعلم منه حال المقيس
بالقياس بناء على ما اشار اليه الشارح بقوله والحاصل انا نتوصل
بصدق مقدمتي الدليل الى اخر قوله كذلك نتوصل بتصور او ا
المعرف فقوله لانا نعلم بوجودها اي بتصور وجودها ذلك اللازم
ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه اه هذا جواب عن التنظير المتعلق بالكتاب

التصديق واما الجواب عما يتعلق باكتساب التصور فيتعلق بالتنظير
على ذلك التنظير وقوله وصدق المحمول على الموضوع اعم من وجوده
فصدقه عليه اما بوجوده له كما في الموجبة المحصلة المحمول واما بدون ل
وجوده له فاما بصدق المحمول العدمي على الموضوع كما في الموجبة
المعدولة المحمول واما بصدق سلب المحمول عن الموضوع كما في
الموجبة السالبة المحمول فان قيل المحمول العدمي في هذين القسمين
وان لم يعتبر وجوده للموضوع لكن لا يلزم ان يكون الثبوت والوجود
فيهما رابطة وان يكون العدم هنا كي معقولا بالقياس الى الثبوت
والوجود في الجملة قلنا بل اللازم هو ان يكون الصدق رابطة
وان يكون العدم هنا كي معقولا بالقياس الى الصدق والانتفاء
في الجملة وهذا اعم من الثبوت والوجود مطلقا كما ذكره وكما سيجيء
ايضا انشاء الله تعالى فتامل وكذا يتوقف هذا التصديق اه
لا حاجة الى ايراد هذا الكلام ههنا الا ان يقصد توسيع دائرة
الوجه الثاني لتقوية المدعى وان يقصد ايضا كونه توطئة لاختيار
الشق الاول من السؤال الاتي ذكره وقوله الذي هو الانتفاء
او مستلزم لتصورها يعني ان التغاير هو الانتفاء او هو مستلزم
لتصورها باعتبار انه متصور في العبارة مسامحة

فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية الخ ان المراد بمساواة الجزء
للكل هو اتحادهما في الماهية كما هو الظاهر من العبارة وكما يدل عليه
ظاهر الجواب حيث قال فان وجود كل شيء نفس حقيقته وهي اي الحقائق
متخالفة الى قوله ومخالفة في الحقيقة للمركب منها فعلى هذا يكون الجواب
بمنع الملازمة كما يذكره بقوله فلنا م فان وجود كل شيء اه و
بعد ذلك ايضا منع بطلان اللازم بان يقال لا نم استحالة كون
الجزء مساويا للكل في الماهية فان كل واحد من العناصر الاربع
يكون جزءا مساويا للكل في الماهية كما هو المشهور وايضا قد صرح
الشارح في بعض المواضع ان الجنس والفصل والمجموع المركب منهما
امور متحدة ذاتا وماهية فيلزم هناك ايضا ان يكون الجزء مساويا
للكل في الماهية ويحتمل ان يكون المراد بمساواة الكل للجزء اتحادهما
في المفهوم فالجواب بمنع الملازمة ايضا كما يذكره المص بقوله انا
في الجواب ان يقال اه وقوله وقد يقال تلك الاجزاء اتصف اه
استدلال ثان على نفي تركب الوجود كما يذكره الشارح في الجواب
اما بالعدم فيلزم ح اجتماع النقيضين يعني ان كل واحد
من تلك الاجزاء اذا كان متصفا بالعدم كان المجموع المركب منها اعني الوجود
متصفا بالعدم ايضا فيلزم اتصاف الوجود بنقيضه وهو المراد

باجتماع النقيضين ههنا وتحقيقه ان نقول اذا اجتمع تلك الاجزاء
اجتمع عدماتها ايضا فيكون مجموع هذه العدمات عدما لمجموع تلك الاجزاء
الذي هو الوجود فيلزم اجتماع النقيضين اعني الوجود ومجموع
هذه العدمات قوله اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده
اي مع وجود الوجود الذي هو المركب او بعد وجود الوجود الذي
هو المركب المذكور قوله وليس الجزء يجب وجوده متقدما على
كله يجب وجوده ايضا لكن اللازم باطل فان الجزء يجب وجوده
ان يكون متقدما على الكل بحسب وجوده ايضا كما لا يخفى وقوله ان
قبل الوجود الذي هو المركب اي قبل وجود الوجود الذي هو المركب
وقوله فيتقدم الوجود على نفسه وذلك لان المفروض ان وجود
كل جزء متقدم على الكل فاذا كان كل جزء موجودا قبل المركب
لزم ان يتصف قبل التركيب بالوجود الخصوص المستلزم للوجود
المطلق الذي هو المركب فرضا فيلزم تقدم الوجود المركب على
نفسه قوله ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف اي كما ان
الحد يجب ان يكون بالاعرف لما مر في شرائط المعرف لكن لم
يذكره ههنا وجوب كون الحد بالاعرف لان الكلام في التعريف بالرسم
دون التعريف بالحد وقوله وايضا فهو اه عطف على قوله

بالاستقراء وهذا استدلال ثان على كون الوجود اعرف مما عداه
كما سيذكره في الجواب ان الثاني ثم وقوله وايضا فالعلم اه وهذا
كما انه مبني على كون الوجود اعم المفهومات كان المناسب ان يكون
معطوفا على قوله والاعم جزء الاخص اه لكن الظاهر انه ايضا معطوف
على قوله بالاستقراء وانه استدلال ثالث على كون الوجود اعرف
كما يذكره في الجواب ايضا قوله وقد سبق منا اشارة الى ان الخلاف

مطلب الكلام في الجمع بين كلامي الشيخ الرئيس هو وجود كل شيء عينه وقوله المفهوم مشترك

في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا اه يمكن ان
يجمع القول بوحدة وكل شيء عينه مع القول بكون الوجود مفهوما واحدا
مشتركا بين الوجودات وعارضا لها على ما سيجيء في الالهيات
ان شاء الله تعالى قوله لجواز ان يكون صدق الوجود اه اي لجواز ان يكون
صدق مفهوم الوجود على ماهيات تلك الاجزاء صدقا عرضيا
او نقول لجواز ان يكون صدق ماهية الوجود على ماهيات تلك الاجزاء
صدقا عرضيا اه واياما كان فلا يلزم مساواة الجزء للكل كما لا يخفى
هذا ويمكن تقرير الاستدلال بحيث يندفع عنه مساواة الجزء للكل
ان يقال لو كان مركبا فاجزاؤه اما ان يكون وجودات مساوية
في الماهية فيلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية واما ان
لا يكون وجودات كذلك فعند الاجتماع اه قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع

النقـ

النقيضين فان كل واحد من تلك الاجزاء متصف بسلب الدار عنه
فاذا اجتمعت في الدار حصل في الدار سلب الدار ايضا فيلزم اجتماع
النقيضين في الدار وهذا في غاية ان كون الدار نقيضا لسلب الدار
كلام تخييلي لا تحقيقي لعدم اتحاد الموضوع هناك كما افاده ان ثم
في بعض كتبه فتدبر قوله ولهذا اشارة الى ايراد النقض التفصيلي
بعد ما قد اورد النقض الاجمالي آنفا قوله من المعقولات الثانية

مطلب الكلام على كون الوجود معقولا ثانيا وكونه عين الواجب

قيل كيف يكون الوجود من المعقولات الثانية مع ان في الاعيان
ما يطابقه وهو الوجود الخارجي الذي كان عين الواجب تعالى قلنا
ما كانوا يعدونه من المعقولات الثانية هو الوجود المطلق او
الوجود الخاص للممكن فقط ان عروض المطلق المطلق للواجب
وغيره انما يكون في العقل وكذا الحصص منه فلم يوجد في الخارج
ما يطابقه فيه بل المراد انه وجد في الخارج ما يطابقه في
الذهن اي يحمل هو عليه حملا ذهنيا على ان تكون الترتيب هناك
ذهنية وكذا عروض الوجود الخاص للممكن انما يكون في العقل
فلم يوجد هناك ايضا في الخارج ما يطابقه فيه بل وجد في الخارج
ما يطابقه في الذهن مثل ما ذكرنا واما الوجود الخاص الواجبي الذي
هو معروض الوجود المطلق فليس بعارض لشيء اصلا فضلا

من ان يكون من المعقولات الثانية فان قلت الوجود المطلق كما
يحمل على الواجب تع بالاشتقاق مثل قولنا الواجب موجود كذلك
يحمل هو عليه بالمواطاة مثل قولنا الواجب تع هو الوجود الخاص المجرد
قلنا نعم لكن بعض المفهومات حملا بالمواطاة لا ينافي كونه من المعقولات
الثانية الا ترى ان مفهوم الذات مثلا يحمل على الواجب تع وغيره
حملا بالمواطاة مع ان مفهوم الذات اعني ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه كان
من المعقولات الثانية فان عروضه للذوات المخصوصة انما هو في العقل
حتى يكون القضية هناك ذهنية لا خارجية فتامل
انما الخ ان يتصف احدهما بالاخر مواطاة قيل لا يلزم ان يكون
هذا في الاداء اذ يقال مثلا مفهوم الجزئي لا جزئي ومفهوم الضاحك
لا ضاحك بالفعل اجيب بانا نعني ان الخ ان يتصف ما صدق
عليه احدهما بالاخر مواطاة كان يقال مثلا هذا الجزئي لا اولى
او يقال كل جزئي لا جزئي ولا نعني ان الخ ان يتصف مفهوم احدهما
بمفهوم الاخر مواطاة حتى يرد ما ذكرتم قوله ان يقال اجزاء الوجود
متصفة بالعدم اه حاصله ان يقال اجزاء الوجود متصفة بسلب الوجود
عنها فاذا اجتمعت حتى كان المجموع عين الوجود كما ان اجزاء الدار
كانت متصفة بسلب الدار عنها فاذا اجتمعت حتى كان المجموع عين

الدار

الدار وهذا القدر من النظر يكفي ههنا في لا بتوجه الكلام على
السند المذكور بان يقال في مطابقة التمثيل مناقشة وهي ان نظير هذا
المثال كون الاجزاء ليست لوجودات والكلام على اجزاء الشيء بوجود دات
قوله وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء اه هذا جواب
سؤال ناشئ عما سبق مثل ان يقال كون وجود كل شيء عينه لا يناسب
الاتصاف المذكور في الاستدلال حيث قال يتصف اما بالوجود اه
فاجاب بان ليس المراد ما يكون خارجا عن الشيء قائما به والا لم يكن
الترديد المذكور حاصرا عند الشيخ لجواز ان يتصف الاجزاء بالوجود
ولا بالعدم بان يكون وجودها عينها عنده وقوله او خارجا
عنها اي خارجا محمولا عليها سواء كان قائما بها مثل قولنا الانسان
ضاحك او لم يكن قائما بها مثل قولنا الناطق انسان وقوله لا يناسب
هذا المقام وقد عرفت انه يمكن توجيه المناسبة بتاويل كلام
الشيخ فتذكر قوله وهذا تصريح باثبات الواسطة بين الموجود
والمعدوم لا يقال المقدمة القائلة بان الوجود لا يرد عليه هذه
القسمة مقدمة صادقة في نفس الامر وقد حققها الشارح في حواشي
شرح التجريد وابطل هناك لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام
لانا نقول ذلك مسلم في نفس الوجود ولكن الكلام في اجزاء الوجود لا

سكر

حتى وجود وهذه القسمة عليها وانه ح يلزم اثبات الواسطة بين
الموجود والمعدوم كما لا يخفى وقوله فيكون الاجزاء عندهم من قبيل الاحوال
فان كل واحد من تلك الاجزاء صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
واما وجه كونها صفة فلما مر ان المراد بكونها صفة لشيء متصف بالوجود
سواء كان تلك الصفة عين هذا الوجود او لم يكن عينه وح اما ان
يكون جزء او لم يكن [red mark] هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج
قبل التركيب المذكور جار في تمايز الجنس والفصل في الذهن ايضا
مثل ان يقال تتصف الاجزاء بوجود مع او بعد او قبل الخ اجيب
باختيار الشق الثالث ولا محذور فيه فان وجود الجزء في الذهن
عبارة عن العلم به ووجود الكل ايضا عبارة عن العلم بالكل وقد
تحقق الاول قبل الثاني فاللازم ح ان يتقدم نفس الوجود الذهني
على وجوده الذي هو علمه ولا محذور فيه ولنا ان ننقل الكلام الى
حصول نفس الوجود الذهني كما اذا تصورنا شيئا يجب يكون ذلك
الشيء حاصلا لنا بصورته ومعلوما لنا ويكون وجود ذلك الشيء في
الذهن علمنا حاصلا بنفسه لا بوجوده الذي هو علمه وح كانت
اجزاؤه حاصلة ايضا بانفسها لا بوجوداتها التي هي علمها اذ المقصود
هو ان العلم قد كان لذلك الشيء لا لوجوده ولا لاجزائه وجود

فلو اخذنا الشق الثالث في الصورة المذكورة وقلنا لو حصل
هناك نفس اجزاء الوجود في الذهن قبل حصول نفس الوجود فيه
لزم ان يتقدم نفس الوجود على نفس الوجود بناء على ان الحصول
المخصوص الذي هو حصول نفس الاجزاء لما كان مستلزما للحصول المطلق
الذي هو حصول نفس الوجود والمطلق المركب من تلك الاجزاء كما مر
فتامل وقوله لان الحد في المشهور الخ وانما قال في المشهور لان
الحد في التحقيق يمكن ان يحصل لحصول الاجزاء المادية والصورية في
الذهن كما في السرير المركب من الاجزاء الخارجية والمادية والصورية
[red mark] بل محض معدوم شيئا فاذا فرضنا ان تلك الاجزاء من قبيل
الاجزاء المحمولة جاز ان يكون الوجود محمولا على تلك الاجزاء مواطاة
فيقال مثلا هذا الجزء وجود ولا يقال هذا الجزء موجود حتى يلزم الخ
وقوله بل يتوقف كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا اي العلم
بكونه اعرف يتوقف على العلم بكونه بديهيا وهذا هو المراد بقوله
المقام لكن يرد عليه المنع المشهور والمكتوب في حواشي الكتب وهو ان
يقال لا نم ان العلم بكونه اعرف يتوقف على العلم بكونه بديهيا لجواز
ان يعلم كونه اعرف بالاستقراء او بكونه اعم المفهومات كما مر
هذا فان قيل القول بكون الوجود اعرف المفهومات ينقض

القول بكونه اجلى البديهيات وانه اسهل في كونه معلوما بدون التأمل
والفكر فيكون نسبة العلم بكونه بديهيا الى العلم بكونه اعرف
كنسبة الجزء الى الكل قلنا الاستقراء مسلم والتفحص م فالدليل المثبت
للاعرفية يكون مثبتا للبداهة ايضا لكن من غير توقف الاول على
الثاني فتامل قوله الى لحوقها في الهويات اي لحوقها واتصافها
بالوجود الاصيل الخارجي وملحوظا او بالوجود الاصيل الذهني كما في بعض
الامور الحاصلة في الذهن لا بصورتها بل بذاتها وقوله لا بالنسبة
الى لحوقها في الذهن اي لحوقها فيه بصورته واتصافه بالوجود الظلي
لا بالوجود الاصيل فيه وقوله ولا تعاند بين الصور بين اشارة
الى انه لا يلزم في الصور الذهنية ان يكون معاند العام معاندا
الخاص كما ان قوله لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين اشارة
الى انه يجوز في الصور الذهنية ان توجد صورة الخاص بدون
صورة العام قوله اما البديهي بعض وجوهها هنا سؤال مشهور
وهو ان ينقل الكلام الى ذلك البعض والمفروض ان كنهه كسبي ايضا
فلا بد ان يكون البديهي بعض وجوهه وهكذا فيلزم التسلسل في الوجوه
اجيب بان المقصود هنا هو نفي بداهة كنه الماهيات الموجودة فلو كان
الوجود نفس الماهيات الموجودة لا يلزم ان يكون لبعض وجوهها

ماهية موجودة حتى يلزم التسلسل في الوجود ولا يخفى انه لو كان مدعى
هذه الفرقة كسبية الوجود المطلق الشامل للوجود الخارجي و
الذهني لزمهم ان يتسلسل الوجودات الى غير النهاية او ان لا يتم
التقريب في دليلهم فتامل قوله لان التابع للكسبي اولى
بان يكون كسبيا اي لان التابع للكسبي في التعقل والتصور اولى
بان يكون كسبيا بقرينة السابق واللاحق فلا يرد علينا النقض
بالعلوم البديهية الحاصلة بعد العلوم الكسبية كالعلم بان هذا العلم
حاصل لنا بالكسب فان هذا العلم تابع للكسبي لكنه في التحقق دون
التعقل والتصور كما لا يخفى وقوله اذ قد يتصور مفهوم العارض
بدون ملاحظة موصوفه اي قد يتصور مفهوم العارض بالكنه
او بالوجه بدون ملاحظة موصوفه لا بالكنه ولا بالوجه وهذا احتمال
عقلي في تصور مفهوم الوجود وانه كاف في المنع لا يدل على ذلك
دليل وقوله وقد يكون ضرورية اي قد يكون تصورها بكنهها
ضرورية واما قول المعلل ليس كنه شيء من الماهيات بديهيا فهو
م لجواز ان يكون بعضها بديهية كماهية الحرارة مثلا هذا ويحتمل ان
يراد الاعم مما ذكر اي وقد يكون تصورها ولو بوجه ما ضروريا فح
لا يجوز ان يكون تصور المتبوع بوجه ما كافيا في تصور التابع

بالكنه لابد لنفي ذلك من دليل قوله استغلوا بتوقفه اي توقف ذلك
الشيء بالكون في الاعيان الذي هو لازمه فالوجود وكان هو فالكم الى
لا سوى فانتج الدليل كما زعم قوله الاول تصوره اه لا اي دفع النقض
بتصور الوجود بوجه ما مع انهم كانوا يقولون بجواز تصوره بوجه ما
وذلك لانهم كانوا يقولون ان وجوه التصور متغايرة فحينئذ جاز ان
يتوقف تصور ماهية الوجود بوجه ما على تعقل السلب المذكور و
يتوقف تعقله على تعقل مفهوم الوجود بوجه ما لا على تعقل ماهيته
بذلك فلا دور ويمكن ان يجاب في التصور بالكنه بمثل هذا
الجواب ايضا فيقال مثلا ان تصور كنه ماهية الوجود يتوقف
على تعقل السلب المذكور بوجه ما ولا يتوقف تعقله كذلك على
تصور كنه الوجود بل يتوقف على تصور مفهوم الوجود بوجه ما
فلا دور ايضا قوله يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق
لا يقال هذا انما يتم اذا كان العام ذاتيا للخاص وكان الخاص
متصورا بالكنه لانا نقول السلوب من المفهومات الاعتبارية المحضة
ولا شك ان كلا من السلوب المخصوصة مفهوم مقيد بالاضافة الى
شيء مخصوص والسلب المطلق جزء منه لان المطلق جزء من المقيد كما
هو المشهور ثم لا يخفى ان الكلام هيهنا في تعقل الوجود بكنهه وقد

وقد

وقد يطلق لفظ الوجود والحصول والتحقق والثبوت على
ذلك الصدق اي فقولهم الوجود والعدم يكونان كل منهما رابطة معناه
ان الصدق او سلب الصدق يكون رابطة بينهما وان اطلاق
الوجود والعدم على الصدق وسلبه اطلاق مجازي وقوله
الا التصور لا يرد عليهم ايضا النقض بالتصور بوجه ما مع انهم
كانوا يقولون به وذلك لجواز ان يقولوا اجتماع المثلين
انما يكون لحصول ماهية الوجود في الذهن بكنهها لا لحصولها
بوجه ما قوله ونحن لا نم الوجود الذهني قيل ولو سلم فلعل
الموجود في الذهن هو اشباح الاشياء التي لا نسبة لها بالحقيقة
ولعل هذا القائل لم يلاحظ ان الوجود الذهني هو وجود
نفس الماهية وان حصول الشبح في الذهن اذا كان ذلك
الشبح مخالفا لذي الشبح في الماهية ليس بوجود ذهني ولو سلم
ما ذكرنا فلا حصول الماهية في النفس قوله التي هي ماهية الوجود
وقوله فيكفي في تصوره حصوله في النفس اي لا حاجة في تصور الوجود
المطلق بكنهه الى وجود ظلي له بل يكفي في ذلك التصور حصول فرد منه
للنفس اذ المفروض ان النفس كانت موجودة متصفة بالوجود
الخاص المستلزم للوجود المطلق سواء كان ذاتيا او عرضيا له

قوله للوجود الجزئي قبل الوجود المطلق متحقق في ضمن الوجود
الجزئي فالمحذور باق بحاله اجيب بان ماهية الوجود المطلق حاصلة
في ضمن الوجود الجزئي بنفسه لا بصورته غاية ما في الباب ان يحصل
الوجود المطلق للنفس على وجهين بذاته وبصورته ولا ينافي ثانيه
احد الوجهين للآخر فتأمل وقوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك
يعني ان قيام النفس في الخارج بعد حصول الوجود بخلاف سائر
اعراض النفس وبخلاف صورة الوجود ايضا فان قيام النفس في
الخارج قبل حصول هذه الامور كما لا يخفى وقوله والمعدوم ما لا يكون
كذلك اي المعدوم في الخارج وفي الذهن معا فهو من قبيل الكليات
الفرضية مثل المجهول المطلق وقوله فالجمهور يعرفون معنى الوجود
قد منع بانهم لا يعرفون كنه حقيقة الوجود الذي كلامنا فيه قلنا
المراد انه فالمعنى تنبيه هذه العبارة قد كانوا يعرفونه بدون هذه
العبارات كما لا يخفى وقوله والفاعل موجود له اثر قبل الفاعل
موجودات بها اثر وقوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما قبل
بل صحتهما اي امكان صدقهما والاتصاف بهما وقد عرفت ان الصدق
والاتصاف اعم من الوجود **قوله** لانه لو لم يكن مشتركا لامتنع
الجزم به اي لم يمكن ان يعتبر في هذا الوجه تردد ان احدهما ما هو الظ
من

من العبارة وتأييدهما ان يقال لو لم يكن مشتركا لامتنع بقاء
الجزم عند التردد اي عند تبدل الاعتقادات المتعلقة بالخصوصيات
والتالي باطل وقد اشار الى بطلان التالي على التقدير الثاني بقوله
وكذا اذا اعتقد ثانيا وقوله فلان التردد في شيء يستلزم
التردد فيما يختص به قيل انما يستلزم التردد فيما يختص اذا علم الاختصاص ص
وعدم قلنا المراد بالتردد في قوله يستلزم التردد معنى
عام يتناول لاقسام ثلثة لكن ذكر هنا لفظ التردد للمشاكلة
وذلك المعنى هو عدم التصديق المطابق يعني ان التردد في شيء
يستلزم عدم التصديق المطابق فيما يختص به سواء كان هناك
تصديق غير مطابق كما اذا لم يوجد ذلك الشيء وصدق فيما يختص
لعدم العلم بالاختصاص او لم يكن هناك تصديق اصلا كما
اذا تصور النسبة بين الطرفين فتردد فيما يختص به او لم يتصور
النسبة بينهما اصلا وايا ما كان فلم يوجد هناك تصديق مطابق
اصلا وقوله باق على حاله ولم يتغير اصلا يعني ان هذا الاعتقاد
مطابقا للواقع يكون باقيا على حاله فقوله لتغير اعتقاده اي لتغير
اعتقاده المطابق سواء لم يبق هناك اعتقاد اصلا او بقي اعتقاد
غير مطابق وقوله التي ينقسم اليها ابتداء وانما قال ابتداء قصدا

الى بيان الواقع ههنا والى دفع توهم ان هذا التقسيم يكون مثل
تقسيم الحيوان الى الابيض المنقسم الى الحيوان وغيره وقوله لان حقيقة
التقسيم ضم مخصص الى المشترك اشارة الى ان قولنا الموجود اما
واجب او ممكن او جوهر او عرض او انسان او غير انسان ليس
تقسيما حقيقيا اعتبر فيه ضم مخصص الى المشترك لا مجرد ترديد مثل قولنا
زيد اما كاتب او غير كاتب او مثل قولنا العين اما جارية او
باصرة كما توهم وقوله كما يقسم العين الى الفوارة الخ اما ان يكون
سندا للمنع واما ان يكون اشارة الى نقض اجمالي بعد المنع وقوله
وقد قيل اي وقد اجيب عن السؤال المذكور بقوله لا يقال يعني
ان ما ذكرتم لا يضرنا سواء كان منعا او نقضا قوله ان العدم
مفهوم واحد قيل لو سلم ان العدم مفهوم واحد لا تعدد فيه مطلقا
لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود ضرورة ان رفع المتعدد متعدد
فلم يحتج الى انضمام بطلان الحصر قلنا المقصود ههنا نفي ذكر عدم التعدد
والتمايز في مفهوم العدم نفسه كما اشار اليه بقوله بالذات واما التعدد
والتمايز بحسب الاضافة الخارجة عن هذا المفهوم فلا اعتبار
ههنا فلا بد لنا من انضمام بطلان الحصر كما لا يخفى قوله لم يكن
حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لكل الوجود الخاص

اعترض

اعترض عليه الشارح في بعض المواضع ثم اجاب عنه وحاصل السؤال
ان كون الشيء موجودا بوجود شيء غيره محال قطعا فكل شيء اما
ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا اصلا
فلا يبطل الحصر لا يقال هذا منقوض بالهيولى فانها قد تكون السلط
موجودة بوجودها الخاص وقد لا تكون موجودة بذلك الوجود
بعد الانفصال بل تكون موجودة بوجودين اخرين لانا نقول ل
لا نم انه يزول الوجود الاول ثم يحصل الوجودان الاخران
وذلك لما ستعرف ان الوحدة والكثرة انما تعرضان للصورة
اولا وبالذات وللهيولى ثانيا وبالعرض وحاصل الجواب ان
الحصر العقلي ما يجزم به العقل بمجرد النظر اليه وذا ان الجزم ههنا كان
بمقدمة اجنبية هي امتناع ان يوجد الشيء بوجود شيء اخر غيره
ويكون الترديد بين ذلك الشيء ورفعه حصرا عقليا فانا اذا
قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده او لا يكون موجودا
بوجوده او اما ان يكون موجودا بهذا الوجود او لا يكون موجودا او قلنا زيد
بهذا الوجود كان حصرا عقليا بديهيا لا يحتاج الى مقدمة اجنبية
اصلا كما توهم واما احتمال ان يكون موجودا بوجود غير هذا الوجود
فهو خارج عن هذا الترديد وغير ملحوظ فيه اصلا كما لا يخفى

قوله يبطل بشهادة الماهية والتشخص اي بعود النقض
بهما وايضا يكون دعوى الضرورة في التماثل بين افراد الوجود
غير مسموعة اذ هو محل النزاع بعد وقوله يحكم عليه بانه مشترك بين
الموجودات الخ ههنا بحث وهو ان قولنا الوجود مشترك اما ان
يكون قضية طبيعية كما هو الظاهر لم يلزم البرهان في كل وجود
انه كذلك مع ح لان المدعى قضية طبيعية لا كلية حتى يلزم البرهان
في كل وجود واما ان يكون قضية كلية فح يكون البرهان جاريا
على غير محل النزاع اذ لم يقل احد ان افراد الوجود مشترك حتى
يحتاج في عدم الاشتراك الى البرهان ويمكن ان يختار كونه قضية
كلية على معنى ان كلما وضع له لفظ الوجود فهو مشترك وهذا الحكم
يصلح ان يكون محلا للنزاع ويحتاج الى اقامة البرهان كما اشار اليه
الشارح في الجواب حيث قال بان المراد بالوجود هو المسمى
بلفظ الوجود الخ ويجيء هنا كلام تتمة لهذا ان شاء الله قوله لاستحالة
ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه
وانما قال على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه اذ لا استحالة
في انطباق الدليل الواحد على المدلول الواحد لا باعتبار خصوصية
كما اذا ثبت حال جزئي مخصوص على وجه علم جريان الدليل في سائر

الجزئيات على ما ذكره في بعض كتبه وكذا لا استحالة في انطباق
الدليل الواحد على المتعدد لا باعتبار خصوصية كل واحد منه كما
اذا استدل بالكلي على جزئياته الحقيقية او الاضافية وهذا كثير شايع
ثم لا يخفى ان المتعدد في قوله على متعدد يشمل الافراد المتعددة
وجودا وذهنا والمفهومات المختلفة كما هو المفهوم ههنا
فان قيل اذا قلنا مثلا الاربعة زوج والستة زوج لان
كل واحد منهما منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فقد
انطبق الدليل الواحد على المتعدد باعتبار خصوصية كل واحد
منه وكذا الحال اذا قلنا مثلا مفهوم العين الجارية كلي ومفهوم الباصرة
كلي لان كل واحد منهما يصدق على كثيرين وكلما يصدق على كثيرين فهو
كلي فالجواب بالترديد بين ان يكون المدعى واحدا وهو ان كل واحد
من الشيئين كذا فيكون عنوان الموضوع اعني مفهوم كل واحد
امرا شاملا لهما معا لا باعتبار خصوصهما وبين ان يكون الدليل
متعددا ايضا لكنهما قد جمعا للاختصار في العبارة قوله بل نقول
فان قيل تصور الشيء هو وجوده في الذهن فيكون مفهوم الوجود
موجودا في الذهن وهذا القدر يكفي في وجود المفهوم في الذهن
وان كانت الدعوى سالبة قلنا وانما يكفي ذلك لو كانت النتيجة

طبيعة بل هي كلية كما انه يقال مثلا الاشياء جميعا وضع له لفظ الوجود
فهو مشترك كما ذكرنا وقوله لمعنى واحد شامل لجميع الخصوصيات
لانه يقال قد اقررتم بوجود معنى شامل لجميع الوجودات فاذكرتم ان
منع لا يضر المعلل لانا نقول الاقرار انما يتعلق باشتراك مفهوم
المسمى بلفظ الوجود لا باشتراك مفهوم الوجود حتى لا يضر المعلل قوله اذا
ليتميز العلم الواجب عن الممكن فهذا اعتبر كون الموضوع واحدا لا متعددا
كما توهم وذلك مثل ان يقال الواجب يجب وجوده ولا يجب وجوده

اي لا ... موضوع عقد [illegible]

يعني ان هذه القضية يكون صادقة في نفس الامر على تقدير عدم
كون الوجود بمعنى واحد اذ قد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب له الوجود
بمعنى اخر وقوله وان كان الوجود نفس الحقيقة الاظهر ان يقال
وان كان الوجود زايدا على الحقيقة لان انتفاء الثاني اخفى وابعد مما
انتفاء الاول لكن الشارح قد حمل كلام المصنف ههنا على التسوية بين
كونه نفس الماهية وبين كونه زايدا عليها فتامل قوله انه نفس
الحقيقة اعترض عليه بان يقال فعلى تقدير كون الوجود نفس الماهية
يلزم استغناء الممكن عن الفاعل اذ لا يحتاج الشيء في كونه نفسه الى
الفاعل قلنا من زعم ان الوجود نفس الماهية كان يقول ان بعض
الماهيات لا يقتضي لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج فيحتاج

الى

الى غيرها فان الانسان مثلا محتاج في كونه انسانا في الخارج
الى غيره لان تحقق امر زايد في ذاته هذا وقد قال الشارح في بعض
كتبه ان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم
الماهية قطعا ونحن هذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون الماهية
في الخارج الا انه زيد عليه قيد هو قوله تلك الماهية هذا كلامه و
سيجيء في الموضعين ان شاء الله تعالى اي ما ذكره الشيخ من ان وجود
كل شيء عينه اراد به ان الوجود وموصوفه ليس لهما هويتان متمايزتان بزمانان
تقوم احديهما بالاخرى كقيام السواد بالجسم فالاثنينية التي ادعاها
الشيخ انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي عروض مفهوم
الوجود وعينه واشتراكه بين خصوصيات الماهيات وهذا ما ذهب اليه
الشيخ وانه كلام حق كما لا يخفى وسيجيء في الوجه الاول من وجوه
المذهب الثالث ما يتم منه الاعتراض المذكور فلا حاجة الى ايراده
ههنا قوله مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها قيل فعلى هذا
يلزم صدق قوله لكانت معدومة لان العدم [illegible] عنها كالوجود
ايضا قلنا الكلام في الماهية الموجودة ومعنى مع قطع النظر عن جميع
ما هو خارج عنها هو ان يقطع النظر عن جميع الخارج الحاصل فيها و
العدم ليس بحاصل فيها لكن لو قطع النظر عن وجودها يلزم عدمها

على تقدير كون الوجود خارجاً عنها وان كان حاصلاً فيها وقوله
فيلزم كون الشيء موجوداً مرتين اه من ان يكون الوجود الثاني
عين الوجود اللاحق او غيره فلهذا قال موجوداً مرتين ولم يقل
موجوداً بوجودين فقط وذلك لان جميع هذه الوجودات
الزائدة التي لا تتناهى عارضة اه هذا اشارة الى دفع ما اورد
على كلام المصنف رحمه الله بانه يقال لا نم على تقدير التسلسل ان يتحقق جميع لا
يكون وراءه وجود بل كل جميع فرض فهو وجد بواسطة وجود
آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود
لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر ووجه الدفع انه على تقدير
التسلسل وان لم يكن الوجودات منتهية الى وجود لا يكون بينه وبين
الماهية وجود آخر لكن المفروض ان هذه الامور المتسلسلة الى
غير النهاية ليس نفس الماهية ولا داخلة فيها فيمكن ان يعتبر الماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الامور فلو كانت الماهية
متصفة بتلك الامور الغير المتناهية يلزم ان يكون للماهية وجود
غير تلك الامور ويكون هو عين الماهية والا لم يكن ما فرضناه
جميعاً جميعاً هف لا يقال التسلسل محال جاز ان يستلزم المحال
المذكور وكذا زيادة الوجود على الماهية مح جاز ان يستلزم المح

لانا نقول ما ذكرتم كلام لا يفيد المعلل بل ينفعه فان مقصوده
هو ان زيادة الوجود وان تسلسل الوجودات كلاهما محال لا ان
ه على تقدير جوازهما بل على تقدير وقوعهما لحصول المط بنظر آخر كما
ذكره وجوابه هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية
لا يقال اذا كان الشارح من الضرورة العقلية لم يكن من
قبيل التخصيص المذكور لانا نقول بل العقل يقتضي عدم الفرق
فان العقل يقتضي ان كل صفة وجودية لا بد فيها من وجود موصوفها فها
قبل قيامها به نعم يتوجه ان يقال ما ذكره الشارح كلام على
السند لكن التحقيق ان السند مساو للمنع فيجوز الكلام عليه قوله
نعم هو يقول بمعنى ان السلب ليس داخلاً في مفهومه فان
قلت من قال بالوجود يلزم ان يكون الوجود الثبوتي بهذا
المعنى عين الماهية الموجودة في الذهن اذ لو كان حقيقة
زائدة قائمة بتلك الماهية في الذهن يعود الاشكال ح
المذكور بحذافيره لكنهم لا يقولون ان وجود الماهية الموجودة ده
في الذهن عينها والا يلزم ان يكون الوجود الذهني عين
الوجود الخارجي اذ كانت الماهية الموجودة في الخارج موجودة ده
في الذهن ايضاً قلنا كون الوجود ثبوتياً بالمعنى المذكور

لا يقتضي ثبوته في نفسه لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لأنه
ح حاصل للماهية في الذهن بذاته لا بصورته حتى يلزم ثبوته
في الذهن فيلزم وجود الماهية هناك ايضا وقد عرفت
ان اتصاف الشيء بالشيء اعم من وجوده له وثبوته فيه
فتأمل قوله لجواز ان يكون جزءا منها لقائل ان يقول لا يجوز
ان يكون جزءا منها على تقدير تمام هذين الوجهين وذلك
لان احد الجزئين لو كان هو الوجود فرضا فهذا الوجود
قد كان عين ماهية هذا الجزء وهو ظ فننقل الكلام الى الجزء
الآخر فان كان هو ايضا عين الوجود الآخر فالمجموع ايضا
قد كان عين الوجود الذي هو المجموع المركب من الوجودين
وان لم يكن الآخر عين الوجود فاما ان يكون الوجود خارجا
عن هذا الجزء الآخر فيلزم المحذورات المذكورة في الوجهين
واما ان يكون داخلا فيه فننقل الكلام الى الجزء الآخر حتى ينتهي
الى جزء آخر يكون وجوده عينه فيلزم ان يكون الوجود
المجموع المركب ايضا عينه او يتسلسل الاجزاء الى غير النهاية
فتأمل قوله ويتسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى لا تذهب عليك
ان تسلسل الوجودات هنا غير تسلسل الوجودات في الوجه الثاني

الذي مر ذكره فان التسلسل هناك هو التسلسل في وجودات
الماهية تجب يكون تلك الوجودات متسابقة الى غير النهاية
والتسلسل هنا في وجودات الوجود وتجب يكون تلك الوجودات
متلاحقة الى غير النهاية لا متسابقة كذلك قوله والاولى الخ
هذا على تقدير جواز اختيار كون الوجود زائدا الا على تقدير اختيار
كونه جزءا اذ لا يصح ان يقال لانا انه لو كان الوجود جزءا من
الماهية الموجودة لكان له وجود قوله لا زائدا عليه ولا جزءا
يعني ان معنى قوله وجود الوجود نفسه هو انه ليس زائدا عليه
في الخارج ولا جزءا له في نفس الامر حتى يلزم التسلسل بل اذا كان
الوجود موجودا في الخارج يكون وجود الوجود امرا اعتباريا
وهو المراد بكونه نفسه اذ ليس لوجود الوجود هوية خارجية
وراء الوجود قوله من الانواع المتكررة التي يأتي ذكرها ويجيء
ان ما كان من الانواع المتكررة يكون من الامور الاعتبارية
فهو لا يناسب ما مر من تسليم ان يكون للوجود وجود قوله
واما الضوء فهو مضيء بذاته وبالجملة ان الوجود لو كان موجودا
يكون بوجود غير زائد في الخارج على ذاته فلا يلزم التسلسل كما ان
الضوء لو كان مضيئا يكون مضيئا بضوء غير زائد في الخارج على ذاته

مطلب
ان معنى قولهم وهو الوجود

فلا يلزم الشيء آه ان هذا الوضع والتقرير قد ذكرهما بطريق
التنزل في سند المنع لا بطريق التحقيق والا فبالحقيقة ان الوجود
وجود بذاته وليس بموجود اصلا لا بذاته ولا بوجود آخر يغايره على
ما عرفت آنفا ان الضوء ضوء بذاته وليس بمضيء اصلا لا بذاته
ولا بضوء آخر يغايره قوله وليس ذلك التقدم بالوجود اي
بالوجود الخارجي لان الكلام في تقدم ماهية الممكن على وجودها
الخارجي واما تقدمها على الوجود الخارجي بالوجود الذهني فلا كلام
فيه وقوله لا يقال ان آه ظاهر انه كلام على السند الاخص على ما يذكره
من قوله في سند المنع وقوله من انه اراد آه يعني ان المص بقوله
لانا نقول الخ ان الجزء متقدم على الحيثية لا باعتبار الوجود وليس
المراد ان الجزء متقدم على الماهية المركبة لا باعتبار الوجود كما ذكره
الشارح قوله لان هذه الحيثية ليست بموجودة في الخارج
حتى تحتاج الى علة يعني ان هذه الحيثية ليست نفس الوجود الخارجي
ولا من الموجودات الخارجية حتى تحتاج الى علة خارجية وانما
لم يذكر الاول اعني عدم كون الحيثية نفس الوجود لظهوره
قوله وكلامنا فيها اي في العلة الخارجية وهي ما كان علة بالقياس
الى الوجود الخارجي سواء كان الوجود وجود الله او وجود الشيء

آه وقوله لا يناسب هذا التوجيه لان قوله من التقدم يكون ما
مستدركا مع قوله وانها الخ اذ يكفي ح ان يقال تقدم الحيثية
عليها لا باعتبار الوجود واعلم على انه يشعر خلاف المراد ويلوح ما ذكره
الشارح فالحاصل ان يقال انه لا يكفينا في المنع اذ لا يصح ان
يذكر لنا قيد سند المنع فلا يكون مقبولا في قانون المناظرة
فلا يعتد به اصلا قوله سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه
اشارة الى رد ما ذكر في شرح المقاصد من انا لا نسلم ان المفيد
لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة
ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها
عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل نفسه
بخلاف المفيد لوجود غيره فان العقل حاكم بانه ما لم يكن موجودا
لم يكن مبدأ لوجود غيره هذا كلامه وحاصل الرد هو انه ليس للماهية
قبل مرتبة الوجود وجود ولا تعين اصلا فكيف يكون مقتضية
بانفسها وجودها مع انه لا موصوف في تلك المرتبة لا يقال
الوجود الذهني كاف في كونها مقتضية بانفسها لوجودها
لانا نقول لا يتصور ذلك في الماهية الواجبة قبل مرتبة
اتصافها فتأمل قوله لخلوه عن الوجود واما اذا كان المستفيد

للوجود جاز انتفاؤه واما اذا كان قديما فيعتبر العقل خلوه عن
وجوده الازلي ايضا حتى يمكنه ان يعتبر له استفادة الوجود
وقوله بلا اعتبار وجود وعدم اي بلا اعتبار وجوده وعدمه
المخصوصين بقرينة المقام ثم ان ذكر العدم ههنا ليس بناظر الى
كما توهم بل الظاهر ان ذكر الوجود ناظر الى المفيد للوجود وذكر
العدم ناظر الى المستفيد للوجود يعني ان المقدم للماهية لا يعتبر
وجوده كما اعتبر في المفيد وجوده ولا عدمه كما اعتبر في المستفيد
خلوه عن الوجود وهو المعني بالعدم قوله يقبل العدم اي
يقبل العدم كلا وجزءا وقوله لم يكن كذلك اي لم يكن تابي العدم
ماهيته مع الوجود فقط بل كانت تابى العدم من حيث
ايضا اي كما تاباه ماهيته مع الوجود وقوله جار في ذلك
الماهية اه يقال للانسان المرتفع بالكلية ليس هو ذا انسانية
او حيوانية كما يقال للوجود المرتفع بالكلية ليس هو ذا وجود
وقوله وغير مستلزم له اي للشعور بذلك الشعور وقوله
على وجه لا يشك فيه ولعل مراده ان المشعور بالشعور في الجملة
مما لا يشك فيه اصلا لا الذي لا يشك فيه هو الشعور بالشعور
المبني على حصول نفس الماهية في الذهن فقوله وغير مستلزم له اي

ود

وجوده اي غير مستلزم لعدم الشك باعتبار الوجه الثاني ومستلزم
لعدم باعتبار الوجه الاول كما لا يخفى قوله اذا لم يكن معقولا
لاحد اه قيل هذا الجواب فرض لا يطابق الواقع اذ الماهية الخارجية
معقولة للعقول العالية فلم يكن خالية عن الوجود الذهني قطعا
يمكن ان يقال ان الماهية الخارجية نظرا الى ذاتها يمكن ان لا يكون
معقولة لاحد فيكون خالية عن الوجود الذهني نعم يرد المنع على
قوله يمكن ان لا يكون معقولة لاحد الا ان يدعى البداهة في ذلك
ويمكن ان يقال ايضا اذا لم تكن معقولة لاحد منا معقولة لو حصلنا انها
كانت خالية عن الوجود الذهني بعد ما كانت مقارنة للوجود
الذهني فيعارضها لها وقوله اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول
الماهية في الذهن فان قيل لا يتوجه عليه هذا المنع اذ الكلام
على تقدير الوجود الذهني وتسليمه قلنا لا مذهب للسائل فلو
اثبت احد جزئي المدعى بهذا الطريق ابتداء يتوجه عليه المنع المذ كور
وان قيد السائل الوجود الذهني وسلمه المجيب ايضا بخلاف ما اذا
اثبت الجزء الاخير من المدعى بالطريق السابق اذ لا يتوجه عليه انا
نقول لان حصول الماهية في الخارج قوله اما لانه يجوز التشكك في
الجزء الاول بذكر نفس الماهية بناء على انه يجوز الشك في نفس

ماهية المثلث مثلا اذ لا شك في كونها مقصورة بوجود مخصوص
لها وان لم يكن معلوله بكنهها وقوله للاثبات ان كل وجود
زايد عليها اذ الاحتمال العقلي ثابت كما مر آنفا فلا يفيد التمسك
لهذا القائل بالفصل وقوله والاظهر ان يقال وكان قولنا لا
السواد ذو سواد اه نقل هذا لان قوله لما افاد حمله مساويا
لما لا يصح حمله مثل قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود
قوله او المركب لا بد من الانتهاء الى البسيط اي لا بد من
الانتهاء الى البسيط ولو في جهة العرض وقوله التي فرضت غير
متناهية اي فرضت غير متناهية مطلقا لا من جهة الطول و
لا من جهة العرض وقوله او عرض فلا يكون جزء الجوهر فقد منع
هذا بناء على جواز تركيب الجوهر من الجوهر والعرض معا
كالسرير مثلا فان صورة السرير عرض عارض للخشب ويمكن
ان ينقل الكلام الى الجزء الآخر الذي هو جوهر فان لم يكن الجوهر
جزء منه ثبت ان لا يكون جزء الجوهر وهو المط وان كان جزء منه
ينقل الكلام الى الجزء الآخر الذي هو الجوهر الا ان يدعى تركب
الجوهر من الاعراض الصرفة كما ذهب اليه النظام وانه بط قطعا
وقوله فقد بطل كونه جزء الموجودات اي بطل كونه جزء لجميع الموجودات

وا

وان لم يبطل كونه جزء لبعض الموجودات والمدعى ههنا
هو ابطال كونه جزء لجميع الموجودات ثم يرد عليه ما يذكره الشارح
في الجواب من ان اصل المدعى هو ان لكل وجود زائد ونقيضه
سلب جزئي اه قوله قلنا لا جوهر ولا عرض انه في بحث
فان ما ذكرتم لا يتم المطلوب وذلك لان الوجود اذا لم يكن جوهرا
ولا عرضا لم يكن هو نفس الماهيات الجوهرية والعرضية ولا جزءا
منها فان جميع الماهيات الجوهرية او اجزائها اما هي جواهر في نفس
الامر او اعراض كذلك والمفروض ان الوجود لا جوهر ولا عرض
فهو زائد على جميع الماهيات الجوهرية اللهم الا ان يدعى بانه
لا يلزم ان يكون جزء الجوهر جوهرا ولا عرضا وفيه بعد لا يخفى
وفيه والتحقيق ان هذه الوجوه اه اول هذا الكلام
اشارة الى النقض الاجمالي المفيد لعدم استلزام الدليل المط
وآخره اشارة الى المعارضة ثم ان الوجه الاول من هذه الوجوه
نفيد اعتبار الذاتي ايضا اذ يمكن ان يقال مثلا ان هوية
ممكن مخصوص تقبل العدم ومع اعتبار وجودها الخاص لا تقبل العدم
اه وقوله فيلزم ما مر من المحذورات اي المحذورات المذكورة
في الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرها الشيخ في اول المقصد

قوله قد يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الآخر
ويمكن ان يقال ان هذا الكلام ليس بوارد على ما سيذكره
الشارح في الالهيات حيث يقول هناك فما ذكره الشيخ من
ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا
هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء بل اراد ان الوجود والموصوف به
ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد
بالجسم هذا كلامه فقول المص وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم
احديهما بالاخرى عطف تفسيري لقوله ان ما صدق عليه السواد
هو بعينه ما صدق عليه الوجود فتأمل قوله كيف اي كيف يستلزم
او كيف يكون اه قوله الا ان هذه معارضة فقوله لكان محمولا على
تلك الذات مواطاة لزومه مسلم لكن انتفاء اللازم لا يجوز
حمله عليه مواطاة اي حمل الوجود على ذات الواجب مواطاة
على ما هو المختار قوله وايضا لم يكن لاحد اه عطف على قوله
لكان محمولا على تلك الذات اه اي لو اتحد الوجود بالسواد ذاتا
في الخارج لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في
ان السواد موجود وقد عرفت ان المختار هو ان وجود الواجب
عين ماهيته تع في الخارج فيتوجه النقض بوجوده تع بان يقال

لو اتحدا ذاتا وماهية في الخارج لم يكن للعاقل المتفكر شك في
ان الوجود موجود كما لا شك له في ان الواجب موجود فالاولى
منع هذه الملازمة بناء على عدم تعقل كنه ماهية الواجب تع ههنا منه
الملازمة هنا كما ايضا بناء على عدم تعقل كنه ماهية السواد
قوله نعم لما اثبت الحكماء اه هذا التوجيه لما سبق بان يقال
ان الحكماء قد كانوا ابوا قول الشيخ في ذلك الدعوى الى ان
قالوا بان الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا اه ويجوز ان
يحمل هذا جواب سؤال مقدر مثل ان يقال اذا كان الشيخ
يقول بتغايرهما مفهوما واتحادهما هوية فهل بقي فرق بين
مذهبه ومذهب الحكماء فاجاب بقوله نعم اه قوله تصريح بانه
ليس للوجود هوية خارجية عند الحكماء فلا موافقة بينهم وبين الشيخ في
القول باتحاد الوجود والسواد ذاتا وهوية كما زعمه المص
هذا ويجيء في التحقيق المعروف تنبيه الشارح من ان ذات الشخص
عين هوية الشخص المعين في الخارج مع انهم يقولون ان
مفهوم التشخص من المعقولات الثانية وقد عرفت ايضا
ان وجود الباري تع عين ماهيته الخاصة في الخارج مع انهم كانوا
يقولون ان مفهوم الوجود من المعقولات الثانية ومن هنا

نعم ان بعض المعقولات الثانية تحمل على بعض موضوعاتها
في الذهن حملا بالمواطاة كما يقال الكلي تشخص معين فانه تشخص
مخصوص وكما يقال هوية الباري تعالى هو الوجود المخصوص هذا ما عندي
بخلاف مثل الامكان فانه من المعقولات الثانية ايضا لكنه
لا يحمل على موضوعاتها في الذهن حملا بالمواطاة اصلا ثم انه لا
نزاع للشيخ في ان مفهوم الوجود عارض للهويات المخصوصة فلم
يبق المخالفة بين قوله وبين قولهم ظاهرا الا ان في القول
بالوجود الذهني وعدم القول به وقوله حتى لم يتنبه كان الشيخ
قائل ان الوجود الخارجي عين الماهية وذلك لما عرفت
ان الوجود مثل التشخص يكون محمولا على الهوية الخارجية ايضا
بالمواطاة بخلاف مثل الامكان وسائر الامور العقلية
الغير المحمولة وقوله لم يكن على بصيرة في دعواه هذه اذ يلزمه
ان يقول بان للوجود هوية خارجية غير الهوية الخارجية للموجود
مثلا فان قيل يلزم ان يقول بكونه زائدا في العقل لا بكونه
زائدا في العقل قلنا فهذا الكلام يرجع في الحقيقة الى نفي زيادة
الوجود في نفس الامر فتامل قوله في ان الوجود زائد على
الماهية في الواجب فح يتقدم الماهية الواجبة على اتصافها

لوجودها

الصفات
لوجودها تقدما بالذات ويتقدم اتصافها به على وجود
القديمة بالذات ايضا على وجود سائر الممكنات التي وجدت بالذات
وبالزمان معا وقوله لكنه زاد في التوضيح اي لكن ذلك
البعض من الفضلاء زاد في توضيح الجواب ثم لا يذهب عليك ان
الوجهين المذكورين كما يدلان على زيادة الوجود المطلق
يدلان ايضا على زيادة الحصة اذ الحصة في العرف هي الماهية
المقيدة من حيث انها مقيدة كحصة الانسان من الحيوان
على ان يكون القيد كالناطق مثلا خارجا عن تلك الحصة
فح لا يمكن ان نختار ان يكون المطلق زائدا مع اختيار ان يكون
الحصة عينا او بالعكس وقوله الوجود المشترك وجود الممكنات
اي الحصة المشترك وجود الممكنات في ذلك المطلق الخ وقوله
فيكون جواب لقوله فان قيل والضمير المستتر في يكون هو ضمير
الشان قوله وبطريق الابطال لا الجدي نفيا لبقاء المنع
بحاله ولعل مراد المص ان الزيادة المذكورة لا يفهم المعلل بل يعترف
المانع او المعلل قد بنى كلامه على عدم عروض الوجود المطلق
للوجودات المخصوصة والمانع لم يمنع ذلك بل صرح ان الحصة
زائدة والمعروض هو بطلان الامور الثلثة على تقدير عدم عروضه

فنقول
لما تعين ان مرجع هذه الزيادة هو التزام مذهب المتكلمين
قوله فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا قيل انه
المقول بالتشكيك يكفي ههنا فلا حاجة الى قوله فيكون عارضا
اه ولا يخفى عليك ان من لاحظ الوجهين المذكورين كما ينبغي لم
يشتبه عليه انه لا مساس لملاحظة كون الوجود عارضا لا زاده
وقوله كما اشتهر فيما بينهم اشارة الى ان ذلك غير مقبول
عنده على ما اورده في حاشيته لشرح التجريد وقوله كما لا يعينه
جواب ذلك البعض من الفضلاء الظان ان ذلك البعض لما
لم يمنع عدم عروض الوجود المطلق لافراده والمعترض قد منع عدم
العروض لزم ثبوت الفرق بين كلاميهما وقوله والمعترض
ان يقال اه اما قال والصواب لان المعلل قد بنى كلامه
على مفهوم الوجوب ولا شك في كونه اضافة يقتضي طرفين
فالجواب بمنع كون الوجوب الخاص اضافة كما يفيد المانع
ولا يضر المعلل اصلا قوله تلك الوجودات ليست مستقلة في
اقتضاء عارضها الى قوله فانه مستغن عما عداه بالكلية حاصله ان
وجود الممكن قائم بالماهية وليس قائما بنفسه وان وجود الواجب
تع ليس قائما بالماهية بل قائم بنفسه على عكس الاول فيلزم

احتياج

احتياج وجود الممكن في قيامه بالماهية وفي اقتضاء عارضه
الذي هو الوجود المطلق المحمول عليه بالمواطاة الى علة غيره واما
وجود الواجب تع فانه لا يحتاج في قيامه بنفسه ولا في اقتضاء
عارضه الذي هو الوجود المطلق المحمول عليه بالمواطاة ايضا
الى علة غيره لا الى علة فاعلية ولا علة قابلية بخلاف وجود الممكن
فانه يحتاج اليهما معا كما لا يخفى هذا وقد قيل عروض المطلق
للوجود الخاص الواجبي ليس في الخارج وهو ظ وليس في الذهن
والا يلزم احتياجه اياه ذهني وعروضه له لا لذاته ولا بالاستقلال
لانه يحتاج الى الذهن قلنا نعم عروضه له في الذهن لا لاتصاف
كلما صدق عليه الكون في الاعيان بالكون في الاعيان انما هو
في الذهن لكن لا بالذهن وهذا مثل قولهم حركة الفلك الاعلى
في الزمان لا بالزمان لان الزمان مقدار عارض لحركة الفلك
لا بسبب وجودها في نفسها ولعل منشأ هذا السؤال هو عدم
الفرق بين وجود العارض وبين وجوده لمعروضه مع ان
المعقول في عروض المطلق للخاص انما هو الاعتبار الثاني دون
الاعتبار الاول لا في الخارج ولا في الذهن فتامل قوله لما وجود

لتظهر عنها احكامها ويصدر اه قيل الفرق بين الوجودين بما
ذكره غير واضح فانه كما يترتب على الوجود العيني آثار واحكام
كذلك يترتب على الوجود الظلي آثار واحكام مثل الكلية و
الجزئية والجنسية والفصلية الى غير ذلك ويترتب ايضا لوازم
الماهية اجيب بان المراد ان النار مثلا لها وجود به تظهر
جميع آثارها التي لها اختصاص بها اي بالنار بخلاف مثل
الكلية والجزئية اذ ليس لها اختصاص بالنار وبخلاف لوازم الماهية
فانها وان كانت مترتبة على الوجود الذهني ايضا لكن بعض
الآثار المختصة لا يترتب الا على الوجود الخارجي فجميع الآثار المختصة
لا يترتب الا على الوجود الخارجي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب
تكلف يؤدي الى حمل الكلام على خلاف الظاهر والى اثبات الكل بالآثار
لها اذ ان بعض الآثار المختصة مترتبة على الوجود الذهني ولعل مرجع
كلام الشارح هو ان النار مثلا لها وجود به اي بذلك الوجود
تظهر آثار النار واحكامها من الاضاءة والاحراق مثلا ولا نزاع
في هذا الوجود فانه بديهي وانما النزاع في ان لها وجودا آخر مغايرا له في
نفس الامر ايضا بحيث لا يترتب على هذا الوجود تلك الآثار

اصلا

اصلا سواء ترتب عليه آثار اخر مخصوصة او لم يترتب عليه ذلك
وقوله كالممتنع مطلقا واما قال مطلقا اشارة الى ان عطف قوله
واجتماع النقيضين على الممتنع المذكور انما هو من قبيل عطف
الخاص على العام وقوله والعدم المقابل للوجود المطلق واما قيد
الوجود بالمطلق لان العدم المقابل للوجود المخصوص كعدم الرأس
ح وعدم زيد مثلا ربما يتوهم فيه انه لا يلزم ان يكون معدوما في الخارج
مع ان الكلام فيه وقوله لغوا اذ لا حاجة اليه في اصل الدليل
فلذا قال لغو ولم يقل مصادرة وقوله على ما صدق عليه او لا بد
ان يعتبر ههنا ذكر ما صدق عليه اذ لا يتم الدليل بدونه بمجرد
اعتبار المفهومات فان الامام لا ينكر وجود نفس الصورة
بالذهن فالاحكام الايجابية على صور المفهومات العدمية لا
يدل على وجود ماهية الافراد العدمية في الذهن على وجود
تلك الصور سواء كانت ماهية لتلك الافراد او لم يكن
وسيجيء في المقصد السادس ما هو تتمة لهذا الكلام ان شاء الله تعالى
قوله وانه يستلزم ثبوتها وههنا بحث اما اولا فلانه يتوجه
على المتكلمين القائلين بالوجود الذهني ان الباري تعالى قبل
حدوث العالم كان يحكم عليها لا وجود لها بتلك الاحكام الثبوتية

اللهم الا ان يقولوا بالوجود الذهني ح فى علم الله وايضا ثانيا
فقد ذكر فى المقصد الاول ان الايجاب والاثبات اعم من
الوجود والثبوت حتى لو اطلق لفظ الوجود والثبوت على
صدق المحمول للموضوع كان مجازا فلعل الخصم يمنع المقدمة القائلة
بان ثبوت شئ لغيره فرع ثبوت ذلك الغير فى نفسه لان معناه
ح ان ايجاب المحمول الثبوتى لغيره وصدقه عليه فرع ثبوت
ذلك الغير فى نفسه هذا وقد يعترض ههنا بانا نعلم قطعا ان
اجتماع النقيضين محال وشريك ممتنع وان لم يوجد الذهن
اصلا فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج اذ لا ثبوت للذهن ح
ولا يخفى ان جواب هذا الاعتراض لما انه خارج من سياق
الكلام لانا اذا اعتبرنا القضية المذكورة سالبة بسيطة او موجبة
سالبة المحمول وهي لا تقتضي وجود الموضوع ولا كلام فى ذلك
وان اعتبرت موجبة محصلة او معدولة المحمول فنقول تنافى نقيض
الامر على ذلك التقدير فهو فان قلت لو صح هذا الذى
ذكرتم اه اما ان يكون نقضا اجماليا باستلزام الدليل المذكور
محالا واما ان يكون معارضة فى المقدمة القائلة بان المحكوم
عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا فى

الخارج او فى الذهن واما ما كان فالسالبة لم يلاحظ كون المحكوم
ثبوتيا فى تلك الاحكام الثبوتية مع ان كون المحكوم به ثبوتيا معتبر
هناك ايضا كما سيجئ فى آخر هذا الدرس ان شاء الله وقوله والسالبة
الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع فان قيل هي تقتضي وجود
الموضوع حال الحكم فيلزم ان يكون المعدوم المطلق موجودا فى الذهن
حال الحكم بالسلب مع كونه معدوما مطلقا اذ الكلام فى
المعدوم المطلق دائما قلنا لا نم انه معدوم مطلق دائما بل هو موجود
فى الذهن واما كونه معدوما مطلقا دائما فهو فرضى وان صدق
السالبة انما هو على ذلك التقدير الفرضي فهذه السالبة حملية
صورة وشرطية تحقيقا كما افاده الشارح فى بعض كتبه وقس على
ذلك الاحكام الثبوتية الصادقة مثل قولنا كل معدوم مطلق
فهو ممكن بالامكان العام او هو متصور لهذا المفهوم فان كونه
معدوما مطلقا فرضى فيكون هذه القضية الموجبة حملية صورة
وان كانت شرطية تحقيقا قوله وما استدل به ارسطو من ان
الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها باعتبار امور عارضة
لها كاختلاف السواد والبياض اللازمين للزنجي والرومي
وقوله لكان انسب وانما كان انسب لتناول الممتنعات ايضا

الحكم

وقوله مثلا بان يرتسم فيه صور ما يوجد والمراد بالصورة ههنا
هو التصور الذي يترتب عليه الشوق المنبعث عنه الارادة
الموجبة لوجود الكائنات في عالمنا هذا بحسب الاستعدادات
والشرائط المقتضية لذلك فاذا جاز حصول صورة تلك
الكائنات قبل وجودها قبلية بالذات او بالزمان جاز حصول
صور سائر المعدومات فيه ايضا وهذا الاحتمال يكفي سندا
للمنع وقوله سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها يعني ان
هذا القدر يكفي في اثبات المطلق الذي هو الحكم بالوجود الظلي في
الجملة ولو اردنا اثباته في النفس الناطقة بخصوصها قلنا اذا
ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا
لكونها معلومة لنا وكونه بديهيا كما ذكره في حاشية التجريد
قوله عن الموجبة السالبة المحمول والفرق بينها وبين المعدولة
المحمول او بين السالبة البسيطة سواء ان اعتبر معنى النفي اولا
في مفهوم المحمول من غير اعتبار نسبته الى شيء اصلا ثم حمل ذلك
المفهوم العدمي على الموضوع كانت القضية معدولة المحمول وان
اعتبر مفهوم المحمول وحده بدون اعتبار معنى النفي فيه ثم قصد
سلبه عن الموضوع فهناك طريقان فان اعتبر صدق سلب المحمول

عن

عن الموضوع على الموضوع كانت سالبة المحمول فهي
وان كانت موجبة بحسب الاعتبار لكنها سالبة بحسب الحقيقة
وان اعتبر سلب صدقه عليه عنه كانت سالبة بسيطة
ولما كان مرجع التحقيق الى انتفاء المحمول عن الموضوع
لا يتوقف صدقها على وجود الموضوع ولو منع عدم توقف
صدقها على وجود الموضوع فالمنع لا يضر اذ المقصود ههنا اثبات
الوجود الذهني وهو حاصل كما لا يخفى وقوله اذا جوز
صدقها على عدم الموضوع كما اذا جوز صدق قولنا زيد
لا موجود مع عدم وجود زيد لا في الخارج ولا في الذهن
فالظاهر ان المعتبر ههنا هو سلب الوجود عن زيد
فالقضية هي السالبة البسيطة والسالبة المحمول واما اذا
اخذ مفهوم قولنا لا موجود وحده ثم نسب الى زيد
وحمل هو عليه بانه متصف به في حد ذاته فلا خفاء في ان
صدق هذه المعدولة تقتضي وجود زيد في الذهن فان قيل
قد مر ان الايجاب اعم من الوجود قلنا نعم لكن ذلك
يقتضي جواز تحقق الايجاب بدون وجود المحمول واما
جواز تحقق الايجاب دون وجود الموضوع فغير معقول بناء على

القول بالوجود الذهني كما لا يخفى وقوله ثابت للموضوع في
نفس الامر اي في الشيء في حد ذاته من غير اعتبار معتبر و
فرض فارض على ما افاد الشارح في بعض المواضع ثم الظاهر ان
الالف واللام في الامر المذكور ههنا انما هو للعهد الذهني
ويجوز ان يحمل العهد الخارجي الى الموضوع المذكور قوله
الامر الثاني اه هذا لا يدفع ما ذهب اليه الامام حيث قال ان
صور الماهيات موجودة في الذهن لكنها ليست عين ماهيات
الافراد فلا يثبت الوجود الذهني الذي هو المدعى وقوله
وقد يقال المعدومة الى اه هذا تقرير اخر للامر الثاني على وجه
يندفع عنه قوله فيه رد عليه ان الكلية الخ وقوله وقد يقال
ايضا وهذا تقرير اخر ايضا على وجه يندفع عنه قوله ويرد
عليه السؤال الخ وقد يتوهم ان هذين القولين كل منهما
توجيه لكلام المص وفيه بعد لا يخفى وقوله ان مفهوم المعدوم
سلبي ولو اخذت هذه القضية معدولة فلعل الممتنع
صدقها ههنا او يمنع وجود موضوعها وقوله وقد يقال لولا
اه وهذا التقرير الاخر ايضا عايد الى الامر الاول قوله
ولبطلت الحقيقة الموجبة الكلية اي لبطل صدقها كلية وان

لم يبطل صدقها جزئية لكن الحقيقة التي جعل المحمول فيها
لازما لماهية الموضوع كانت صادقة على وجه الكلية كما
ذكره في قضية المثلث وقوله من الافراد التي يصدق عليها
الموضوع في نفس الامر فان قيل صدق مفهوم المثلث على
الافراد التي لم توجد في الخارج اصلا لا محققا ولا مقدرا صدق
فرض لا صدق في نفس الامر قلنا الانصاف ان افراد
المثلث مثلث في نفس الامر وان لم له وجود خارجي محقق
او مقدر على ان هذا المنع لا يضر المعلل فان الصدق
الفرضي يكفي له ههنا اذ لو لم يكن لتلك الافراد وجود في
الذهن لبطلت الحقيقة المذكورة قوله واجاب عنه الحكماء
هذا الجواب الى ساقه كاف في دفع ما احتج به النافون
الذين هم جمهور المتكلمين واما اذا قرر حجتهم هكذا لو كان
للماهيات وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن ممكنا وممتنعا
عند تصور الذهن الامكان والامتناع فالجواب يعلم بالمقايسة
على جواب الحكماء مثل ان يقال الحاصل في الذهن هو ماهية كل
منهما حتى يلزم ان يكون الذهن ممكنا او ممتنعا واما هويته
كل منهما مثل خصوصية امكان زيد مثلا او امتناع اجتماع

النقيضين مثلا فهي ليست بموجودة لا في الخارج ولا في
الذهن فان قيل اذا لم تكن هي اعني تلك الخصوصية موجودة
في الذهن فكيف يحكم عليها بامتناع وجودها في الذهن بمفهوم
الامكان المضاف الى زيد ومفهوم الامتناع المضاف الى
اجتماع النقيضين لكن هذا الوجود الذهني انما هو عين وجوده
الوجود الظلي بالنسبة اليها فان قيل اذا لم تكن هي موجودة
لا في الخارج ولا في الذهن فكيف يتصف بها زيد او اجتماع النقيضين
قلنا قد عرفت ان اتصاف شيء لشيء اعم من ثبوته له نعم ذلك
يقتضي ذلك ثبوت الموصوف في الذهن وهو زيد او اجتماع
النقيضين فاذا وجد احدهما في الذهن اتصف بالامكان
او الامتناع في الذهن وان لم توجد تلك الصفة اعني الامكان
او الامتناع في الذهن اصلا فان قيل اذا لم تكن هي موجودة
في الذهن فالحاصل في الذهن اعني ذلك المفهوم المضاف الى احدهما
ان لم يكن نفس ماهيتها قلنا ممنوع فانا نجعل ذلك المفهوم عنوانا
ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة في نفس الامر فيكون
الحاصل في الذهن هو نفس ماهية تلك الخصوصية هذا ما هو
المطبوع لنا من المقال بعون الملك المتعال فقط

قلنا نحكم عليها باعتبار وجودها

المقصد الى سبح المعدومات هل بتمايز ام لا

وتما

بحث التمايز

وتمايز الوجودات الخارجية مما لا شك فيه قبل الوجودات
الخارجية كانت من المعدومات فكيف لا شك في تمايزها مع
انه قد شك في تمايز المعدومات ولعل عدم الشك في تمايز الوجودات
امالانه لا يصح ان يقال الوجود معدوم اذ لا يصح سلب الشيء عن
نفسه كما افاده الشارح في حاشية التجريد واما لانه وصف
ثبوتي للوجود في حال وجوده وان لم يكن وصفا له بشرط الوجود
وانما الكلام في تمايز المعدومات التي لم تكن وصفا ثبوتيا للموجود
حال وجوده ثم ان المراد بالوصف الثبوتي ما لم يكن السلب
داخلا في مفهومه كما عرفت وقوله فان عدم الشرط يوجب عدم
المشروط قيل عدم بعض الشرائط من اجزاء العلة التامة قد يوجب
عدم المشروط ولا يوجبه عدم الشرط والا يلزم انعدام المعلول
[illegible] قلنا المراد هو ان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط سواء كان
سببا موجبا له كما اذا عدم الشرط اولا او لا يكون كذلك كما اذا
عدم اولا غيره من اجزاء العلة التامة وقوله فان عدم غير الشرط
لا يوجب عدم المشروط اي لا يستلزمه والمراد بعدم غير
الشرط ما كان اجنبيا لا دخل له في وجود المشروط اصلا فان
عدم سائر اجزاء العلة التامة يستلزم عدم المشروط ايضا

كما لا يخفى وقد اجيب عن ذلك ايضا بان المراد بالشرط ما هو
اعم من الشرط المتعارف اى ما يتوقف عليه وجود الشى مطلقا
وكذا الكلام فى عدم الضد عدم غير الضد قوله فلا شى من
المعدوم بمتميز اصلا هذه نتيجة للضرب الثانى من الشكل الاول
قوله لان المعدوم ما هو المعدوم الصرف اذ كانه قيل لا شى من
المعدوم ما يكون له وجود وكل ما هو متميز يكون له وجود ينتج انه
لا شى من المعدوم بمتميز اصلا وانما ذكر المعدومات بعد ذكر
المعدومات تنبيها على انهما متلازمان متشاركان فى الدخول
والدليل ههنا قوله لكان انسب وان قيل لكان صوابا لجاز اذ
ان مقصود المص ههنا سلوك طريق الاجمال والتفصيل فيما
هو الحق عنده فقط والحق انه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى
قال فى شرح المقاصد وانت خبير بان الامر بالعكس لان العلماء
المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز الاعدام وجمهور
المتكلمين النافين وهم القائلون بعدم تمايزها فالاولى
ان يقال فى بيان التفريع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا
يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى حكم
بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهنى
وان

وان كانت اعداما فى انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان المص لما
راى ان الامور المتصورة لم تكن من حيث انها اعدام فى انفسها عند من
يقول بالوجود الذهنى وكانت اعداما فى الخارج صرح بما هو
الحق المختار عنده فى بيان التفريع حتى يرجح الله كل عاقل اذ
ليس الكلام فى تمايز المعدومات الخارجية فقط بل الكلام فى تمايز العد مات
مطلقا وقوله انما يتصف المعدومات بحسب نفس الامر فى
العقل فعلى هذا يجوز ان يتصف المعدومات فى نفس الامر باحكام
مثل الملزومية وان لم تكن تلك الاعدام موجودة فى الذهن
قوله فى العقل والمقصود على معنى ان العقل يجدها متصفة بتلك
الاحكام فى نفس الامر سواء فرض ذلك او لم يفرض ثم لا يذهب
عليك ان فى الكلام المذكور ردا على المعتزلة القائلين بتمايز
الاعدام فى الخارج وعلى القائلين بعدم تمايز الاعدام اصلا
فان كل من هذين القولين مكابرة لا يخفى وقوله انه متصف ٦٤
بالامتياز اشارة الى الرد عليهم بما مر من ان التميز صفة ثبوتية
لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى الجملة فلا يكون معدوما
مطلقا كما زعموا قوله ويمكن ان يعكس اه ذكره فى شرح المقاصد

سؤال مشهور

اى يمكن ان ينعكس التفريع فان من قال لهذه المسئلة اعنى كون
المعدوم شيئا ثابتا فى الخارج يجب عليه القول بزيادة الوجود
دون عينيته اذ القول بعينيته ينافى هذه المسئلة فصح القول
بزيادته وهو المط فظهر ان القول بزيادة الوجود والتفريع
بزيادته من فروع هذه المسئلة وقوله ان المعدوم الممكن اى
غير الخيالى ثابت على ما يجيء فى نقض ولا يلزم فى الخياليات ولهذا لم يذكرها
ههنا وقوله وقيل هو مطلقا اى الماهية ممكنة كانت او لم تكن
بخلاف ما سبق من قوله فان الماهية الممكنة قوله يجب كونها
يحكم ما عليها بانها ممتازة وههنا سؤال مشهور وهو ان الحكم
على كل ماهية انما يقتضى تصورها بوجه ما ولذا انا اذا تصورنا
الانسان بالضاحك او الماشى مثلا لم يكن ماهيته موجودة مع
الذهن بل الموجود فى الذهن هو ذلك العارض فيكون الماهية
يحكم ما عليها لا يدل على وجودها ونحن نقول هو لم يدع ان فى الذهن
كل ماهية يكون موجودة فى الذهن ولا ان كل ما هو محكوم عليه
يكون ماهية موجودة فى الذهن بل ادعى ان كل ماهية لم توجد
فى الذهن يكون محكوما عليها فانها ممتازة عن غيرها ولهذا
يحصل مقصوده فان تلك الماهية المحكوم عليها ان كانت موجودة

ذ

نعين
فى الخارج تعين الوجود الخارجى وان لم يكن موجودة فيه
الوجود الذهنى فانه لو فرض ان عنوان الموضوع هو بعينه
ماهية الامور العدمية التى كانت يحكم ما عليها كما هو الحق على
ما قرر فى موضعه لزم ان يتعين الوجود الذهنى ولو فرض ان
هذا العنوان عارض لها وجب ان يكون الماهية الملحوظة
به موجودة فى الذهن ايضا ومعروضة لهذا العارض فيه
حتى يصدق عليها تلك الاحكام الثبوتية كما بين فى دليل الوجود
الذهنى على ما ينبغى واما اذا تصورنا الانسان بالضاحك
او الماشى فاللازم هناك هو وجود ماهية الضاحك او الماشى
فى الذهن فرضا دون وجود ماهية الانسان فيه نعم يمكن وجود
ماهية الانسان فى الذهن بواسطة ذلك العارض واما اذا
ماهية خ تصورنا الانسان بالكنه فاللازم ح هو وجود نفس الانسان
فى الذهن وقوله اولانها ثابتة فى علم الملأ الاعلى فان لم يكن للمعدوم
الجزئى وجود جزئى ذهنى ولم يحكم عليه باحكام ثبوتية اصلا فلا
اشكال بما قالوا من ان الملأ الاعلى لا يعلم الجزئى على وجه جزئى
وان كان له اى للمعدوم وجود جزئى ذهنى التزمنا ان الملأ
الاعلى كان يعلمه على وجه جزئى وان لم يعلم سائر الجزئيات المادية على

وجه جزئي قوله دون قولنا السواد شيء فيه ان الشيء ههنا
يراد به معناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه فلذا لم يفد فائدة
يعتد بها مثل قولنا السواد موجود الا ان يدعى ان المراد
بالشيء معناه اللغوي وانه عند الحكماء مساو للموجود المطلق بحسب
التحقيق وان كان اعم بحسب المفهوم فان كل ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه
يكون موجودا في علم المبدأ الاول قوله الثبوت والتحقق زايد
على الذات قيل الاشعري كان من النافين مع انه لم يكن في بقل
الثبوت زايدا على الذات وانت قد عرفت ان الاشعري كان
يقول بزيادة هذا المفهوم العارض وانما يدعي عينية ما صدق
هو عليه قوله لاشتراكه بين الذوات المعدومة وانما قيدها
بالمعدومة ليتفرع عليه ما يذكره فيما بعد من قوله فلا يكون الثبوت
نفس ذات السواد المعدومة ومن قوله فلو كان المعدوم ثابتا
لكان موجودا انتهى وقد يقال انه لو عمم اشتراك الثبوت ولم
يقيد بالمعدومية لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذي يذكر بعيد
هذا ولعل المقصود هناك هو تخييل الاتحاد بين الوجود و
الثبوت بالنسبة الى الذوات المعدومة حتى يظهر التخلف كما
ذكرنا آنفا وقوله تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت

واما

وانما قال تخييل لان زيادتهما على ذات واحدة لا يستلزم اتحادهما
على ان زيادة الوجود انما هي بالنسبة الى الذوات الموجودة
وزيادة الثبوت يكون بالنسبة الى الذوات المعدومة
او بالنسبة الى الذوات مطلقا لكن هذا التخييل يفيد الظن
بناء على ان الوجود من اقسام الثبوت فلو كان بينهما تغاير
لكان في كل من الذوات الموجودة ثبوتا زائدا احدهما
هو الوجود والاخر هو الثبوت والوجدان يكذبه قوله
فالكل الذي هو الاكثر منشأه المقصود ابطال مقالتهم بطريق
الالزام وهو حاصل بما ذكره فلا يرد عليه ان ابطال المقصود
بيان عدم ثبوت المعدوم مطلقا لا بيان عدم ثبوته في مراتب
قوله ونقض بمراتب الاعداد لا يرد عليه هذا النقض و
كذا النقض بمعلومات الله تعالى وذلك لان الامور الغير المتناهية
في صورتي النقض لا ثبوت لها في الخارج اصلا خلافا للذوات
المتقررة في حال العدم عندهم وظاهر ان صاحب هذا الوجه
يكون ههنا مانعا وظاهر ايضا ان الوجه المذكور يكفي للمانع وكلام
بحث على الناقض ههنا ابطال الفرق المذكور قوله وان اكتفى
بمجرد الانصاف اه اي لم يعتبر ان يكون الاقل بعدا رتبة

وقوله مع ان كل واحدة منها غير متناهية ويجي في الالهيات
ان الح ثم ان متعلقات قدرته غير متناهية بالفعل وابدا
غير متناهية بالقوة وابدا وان علمه غير متناه بالفعل بمعنى انه
ثبت اللاتناهي في تعلقه بالفعل وكل ممكن محدث فان
زعموا ان كل موجود فهو محدث لا ان كل ممكن ثابت فهو
محدث فلم يلزم علينا حدوث ثبوت الممكن فمكنا اذا كان
الثبوت ممكنا يكون اثرا للفاعل المختار عندهم فيكون
محدثا ايضا وهو المط لا يخفى ان المط هو كون وجود الذات قوله
مسبوقا بالنفي لا كون ثبوتها مسبوقا بالنفي فلم لا يجوز
ان يثبت المعدوم ثبوت مسبوق بالنفي لا كون ثبوتها
لكنهم لما تنبهوا به قصدوا منها الالزام عليهم وهو المط قوله
وانه في غاية الضعف ومنها سؤال وجواب قد تواردا على
الخواذهما تامل ان يقال العدم صفة نفي لنفس الموصوف
بخلاف مثل العمى اذ هو صفة نفي صفة اخرى من البصر وان الشي
اذا اتصف بصفة نفي نفسه كان منفيا فالجواب هو المنع فان
كون العدم صفة النفي كذلك هو محل النزاع فيلزم المصادرة قوله
متباينين متخالفين اه يعني ان اللازم بط بالاتفاق وفان

اذا

اذا السواد مثلا متحدة بالنوع عندهم ايضا وقوله لان نفي
ذوات الاشيا لا يختلف ولا يتخلف يعني ان الاشيا اذا اقتضت
التباين لذواتها في حال العدم وجب اقتضائها التباين في حال
الوجود ايضا والا يلزم الاختلاف والتخلف هف وقوله
فان قلت اذا لم يقتض اه جواب عن قوله نعم يلزم ان يكون
الماهية المشتركة اه حاصله ان يقال مثلا اذا لم يقتض الماهية شيئا
من تلك الامور المقارنة للهوية جاز تعاقب تلك الامور نظرا الى
نفس الماهية واللازم بط وحاصل قوله قلت اه منع بطلان اللازم
يعني ان تلك الامور اوصاف اعتبارية اذ الاوصاف الموجودة
لا تعرض للماهية حال العدم فاذا كانت هي اوصافا اعتبارية
لم يلزم من جواز تعاقبها جواز تعاقب الصفات الموجودة
حتى يلزم تلك السفسطة فلا يمكن ان يتوهم ان السؤال والجواب
منها مبنيان على ذكر الوحدة والكثرة ويؤيد ما ذكرنا عبارته
فيما بعد اعني قوله قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب
الصفات الاعتبارية عليها اه وقوله وقد يقال الى قوله وان زال
الاقتضا حاصله جعل الجوابين اختيارا للشق الثالث ومنع
الملازمة في قوله فالمعدوم حال العدم مورد للمتنا بلا لكنهما

كانا مخالفين لتصريحهم بان الثابت من كل نوع افراد غير متناهية
اشار الشارح الى ضعفهما بقوله وقد يقال قوله الا ان القول الخ
لابد وعليه المتقن بنفي المعدوم ونبه على القول بان المعدوم ليس
بشيء لانا نختار ان القدرة متعلقة بذات المعدوم اذ هي ليست
بازلية على القول فتتعلق بها فتثبتها وقوله لو كان للقدرة
تاثير لكان ذلك التاثير في الحال اى لو كان للقدرة تاثير فذلك
التاثير لا يمكن ان يكون في الذات لانها ثابتة ازلية فتعين
ان يكون ذلك التاثير في الحال اذ لا يخرج عن الذات والحال
اصلا لكن الثابت في الحال محال اما لانه لا حال عندكم واما
لان الحال ليست مقدورة في انفسها فانهم وقوله اى ليس
اثبت الحال يعني قوله او نقول الخ ناظرا الى القول بثبوت الحال
كما ان الكلام السابق ناظر الى القول بنفي الحال هذا ويمكن ان
يجعل الكلام السابق بالنظر الى الوجود وحده ويجعل قوله
او نقول لتعميم الدليل على سائر الاحوال ايضا وهذا من كلام
انتهى وقوله ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود بعد
ما كانت في نفسها متصفة بالثبوت حال العدم لا انها تجعل الذات
ذاتا او تجعل الوجود وجودا لانها توجد الوجود او توجد الاتصاف

قوله

قوله لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم اعم من المنفي
وانما قدر فيها كون المعدوم الممكن ثابتا حيث قال لو كان
الخ وانما لم يقل ابتداء المعدوم اعم من المنفي الخ وذلك لان كونه
اعم مبني على كون المعدوم الممكن ثابتا اذ المنفي عندهم ما لا ثبوت
ولا تقرر له اصلا والمعدوم هو ليس بموجود سواء كان له تقرر
عندهم او لم يكن وقوله والا لم يبق فرق بينهما اى بين المعدوم والمنفي
وقوله واذا لم يكن اى واذا لم يكن ما صدق عليه المعدوم
قوله ان الاظهر وانما كان اظهر لان اعتبار الاخص بالنسبة
اذ ب؟ الى افراده يكون من قبيل اعتبار الاعم بالنسبة الى افراد الاخص
قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفي اى يطلقون لفظ المعدوم م
على ذات المنفي وقوله وايضا اى كما يطلقون لفظ المنفي على ذات
المنفي وقيل كما يطلقون لفظ المعدوم على الثابت ويتوجه
على هذا التفسير ان المعدوم ح يكون عاما من المنفي فح لا
يحسن قوله اما ان يكون مساويا له او لا مساويا قطعا الا
ان يقال المساواة بينهما انما هو باعتبار ان يكون مفهوم المنفي
افرادا مثلا للمعدوم الثابت والمعدوم المنفي معا كما كان مفهوم
المعدوم منشأ ولا الى او باعتبار ان توضع لفظ المعدوم

بوضع آخر على معنى مساوي لمفهوم المنفي من غير ترادف بينهما
واما عند الترادف بينهما فلم يحصل الغلط الذي هو التميز المقتضي
للثبوت عندهم فان قيل في التفسير الاول ايضا احتمال الترادف
بينهما بناء على اشتراك لفظ المعدوم قلنا اشتراك لفظ المعدوم بين
هذين المعنيين منفي بالاتفاق قوله لانا نقول هذا اخبار
للشيء الثابت ومع ذلك ثبت المدعي ايضا اذ المتصور وغير المتصور
كل منهما متميز عن الآخر كما ذكره وقوله والنفي الصرف لا تعين
يرد عليهم ان النفي الصرف قد امتاز عن غير النفي بعد التعين
له فيلزم ثبوته هف وقوله وعندهم الواو ههنا للحال والجملة
الحالية بمنزلة الكبرى ثم ان ظاهر قوله وعندهم يدل على انهم اتفقوا
في ان الاجسام لا تتصف بالاعراض في حال العدم مع انه مخالف
لما نقل عن الشحام وابي الحسين الخياط من انهما قد التزما رجلا
معدوما على فرس وعلى رأسه قلنسوة وبيده سيف وهو مخالف
لما يجيء في حاشية هذا المقصد ايضا من انهم اتفقوا على انه بعد العلم
بان للعالم صانعا قادرا يحتاج الى بيان وجوده بالدليل
اللهم الا ان يقال ان صفات الرجل المذكور مثلا ليست با عراضا
وان كانت ثابتة عندهم بخلاف صفات الحي الثابت في الالف
و

والالوان وغيرها فانها يجب ان تكون اعراضا موجودة في ذاتها
وكذلك قادرية الصانع تعالى او عالميته ليست من قبيل الصفات
الموجودة عندهم قوله ولا ثبوت له في العدم وانما خص عدم
الثبوت بحال العدم في الوجود وفي التركيب ايضا لان عدم ثبوتهما
في حال الوجود ليس اتفاقيا بخلاف عدم ثبوتهما حال العدم فان
ذلك اتفاقي كما ذكره واما قوله وليست ثابتة عندكم في حال
العدم فلعل تخصيصه بحال العدم يكون قصدا الى ان عدم ثبوت
الاحوال في حال العدم عندهم في غاية الظهور وان لم يكن الاحوال
ثابتة في حال الوجود عندهم ايضا فلذا قال فيما بعد لا في الوجود
ولا في العدم ويحتمل ان يكون تخصيصه بحال العدم للمشاكلة
لتناسب ما ذكره في الوجود والتركيب قوله لزم اجتماع
الوجود والعدم لا يقال لم لا يجوز ان يثبت ذات الوجود حال
العدم من ان يتقوم بالمعدوم كما قالوا في ذوات سائر الاعراض
لانا نقول الكلام في الوجود الذي هو من قبيل الاحوال الثابتة
بالمعدوم فانه متميز وليس بثابت عندهم للمعدوم حال عدمه
واما ذات الوجود فليس من قبيل الاحوال الثابتة للمعدوم حلا
كلام لنا فيه قوله واما القائل بالحال اه اي من ثابتة للذوات

حال وجود تلك الذوات او حال عدمها فانهم يجوزون قيام
الحال بالمعدوم كما مر فالثابت حال العدم عندهم شيئان الثابت
في نفسه وهو المعدوم الممكن والثابت لغيره وهو الحال وقوله
فان ما يدل على نفي المعدومية الخ جواب سؤال ناشئ مما ذكر
من قوله او كونه مرادا مع انه لم يذكر فيما اشار اليه بقوله وقد
بينا هذا وسيجيء في الاعراض ان الارادة لا تتعلق الا بمقدور
يقارن القدرة عندنا قوله على انه منقوض ببعض ما
نقض به الوجه الاول قيل اي منقوض بغير المسعا من تلك الامور
المذكورة والصواب ان يقال اي منقوض بالحياة والتركيب
ايضا عند من قال بوجود التاليف القائم بالجسم فافهم وقوله
فيندرج الى الوجه الاول وانما لم يرجع الى الوجه الثاني لان صاحب
هذه الشبهة من المتكلمين والنفي عندهم امر عدمي على ما سيجيء
ان شاء الله تعالى وقوله الا يرى انه اي الاحساس اه هذا اشارة الى
نقض آخر مثل ان يقال كل معلوم موجود في الخارج اذ لو جاز ان
يكون معلوم ليس بموجود في الخارج فليجز ان يكون المحسوس ليس
بموجود فيه قوله وهذا البحث لفظي وهو ما يذكره المصنف فيما بعد
الا ان الشارح اراد في صدر البحث التنبيه على الفرق بينه وبين

ما تقدم كما نقل عنه وقوله وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء
لكن هذا التلازم بينهما هل هو بطريق التساوي في الصدق
او بطريق الترادف بينهما فيه تردد والانصاف انه لم يوجد لكل
منهما معنى مستقل مساو للآخر اذ المشهور ان الشيئية يكون
بمعنى الثبوت والتحقق وهذا المعنى الوجود والمغاير بالكون في الاعيان
قوله ويلزمهم المستحيل فانه لا يطلق عليه الشيء باتفاقهم كما مر
في تعريف العلم لكن يرد عليه انه قد مر هناك ايضا ان المستحيل يسمى
شيئا لغة والمقصود هاهنا هو تعريف معناه اللغوي وقد يدفع
هذا بما صرح به هاهنا من اختصاص الشيء بالموجود وسندا عليه بما
سيجيء الان وانت خبير بان ما صرح وما استدل عليه لا يختص بالمستحيل
فمعنى قوله ويلزمهم المستحيل بل لا وجه لذكره هاهنا اذ هو مندرج
في قوله بنفي اطلاقه على المعدوم اذ المستحيل هو من قبيل المعدوم
قوله لان القدرة انما يتعلق بالحادث دون القديم وقد
ذكر الآمدي ان القصد الكامل يمكن تعلقه بالامور الممكنة القديمة
وكذا القدرة الكاملة بحيث لا يلزمها الايجاد اصلا لكن الشارح
قد بنى كلامه على ما هو المشهور عندهم وقوله والاصل في الاطلاق
الحقيقة لا يخفى ان الشيء بمعنى الموجود فيلزم ان يكون في هذه الآية

مجازا في المعنى العام اذ لا وجه لتخصيص قدرته تع بالموجود
فقط مع انه قادر على المعلومات الممكنة ايضا هذا ولعل المقصود
هو بيان قدرته على الموجودات وانما يعلم قدرته على المعدومات
الممكنة بالمقايسة على الموجودات بنفي اختصاصه بالجسم الظاهر ان الشئ
في هذه الاية مجاز عما سيوجد باعتبار ما يؤول واعتبار هذا المجاز
بنفي اختصاصه نظرا الى معناه الحقيقي ولا ينفي اختصاصه بالموجود
بل يؤيده قوله اي البنية المركبة الظاهر ان المراد بالبنية ما هو
المشهور اعني الاجزاء المجتمعة التي لا يمكن الحيوة بدونها اقل منها
فلا حاجة العايد الى الجملة في الحيوة وما يتبعها لكن التاليف من
الصفات الموجودة عندهم وليس من الصفات الموجودة عندهم
العايدة الى الجملة على هذا التفسير ولعل عدم ذكره انما هو بناء
على كونه من الامور الاعتبارية في نفس الامر او بناء على كونه راجعا
الى نفس الجواهر المجتمعة بالجنبة في زعمهم قوله ومنهم من قال انه
احد الاربعة فالكون الاول مندرج في السكون عنده كما يجي
ان شاء الله تعالى قوله الصفة المعللة بالتحيز اي التحيز صفة موجودة
عندهم والحصول في الحيز من قبيل الاحوال والكاينية معللة بالاول
كالعلل القادرية بالقدرة والعالمية بالعلم قوله اذ لا معنى

لكونه اسودا الا حلول السواد فيه اي لا معنى لاسودية الجسم
الا حلول السواد فيه ومرجعه الى اتصافه به فلم يثبت هنا ك
صفة مغايرة للسواد واما نفس الاتصاف فهي من قبيل الامور
العدمية وليست بصفة والا يلزم التسلسل قوله واما سبب
الحصول في المحل اه اشارة الى ان الحصول في المحل هو بمنزلة
النوع الرابع الذي هو الحصول في الحيز وان سببه بمنزلة
النوع الثالث الذي هو التحيز قوله باثبات العدم صفة
الظاهر ان العدم عنده من قبيل الاحوال فيكون صفة للمعدوم
قايمة بالمعدوم كالجوهرية القايمة بالجوهر المعدوم فلو اعترض على
البصري بناء على ما سبق من انه قد اعتبر في تعريف الحال الثبات م
بالوجود فلعله يجيب بان المعدوم الممكن الذي اتصف
بالعدم اما جوهر او عرض واياما كان فالعدم قايم بالموجود
في الجملة بناء على ان جميع الذوات في الذات عندهم ولعله يزعم
ايضا ان سلب صفة العدم هو ذات المعدوم لكن بشرط عدم
سبب الوجود وهذا القدر يكفي في الاتصاف بالعدم قوله
اي جميع القائلين بان المعدوم ثابتة او نريد ان يخرج اي ابا هاشم
من بينهم واما ما يتوهم من انه لا بد ايضا ان يخرج منهم القا ملوبا

بان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان
تتصف الجواهر هناك بالاعراض فباطل اذ قد عرفت ان
الاتصاف بالصفات مطلقا غير الاتصاف بالاعراض
الموجودة فيكون الطائفة الثانية هى الطائفة الاولى وهى
مندرجة فيها وقوله لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه
الحكاية اه لعلهم كانوا يدعون انه لا يلزم من اتصاف
المعدومات بالصفات الاعتبارية والاحوال الغير الموجودة
اتصافها بالصفات الحقيقية والاعراض الموجودة التى ذكرتم
هذا والانصاف ان زعمهم هذا ايضا لا يخرج عن سفسطة
كما لا يخفى وقوله وهذا الاعتذار بعيد جدا اه انما يكون
بعيدا لو لم يكن الذات التى فرض اتصافها بتلك الصفات
ثابتا فى الخارج عندهم فكان المص قال لعلهم ارادوا ان
صانع العالم ذات ثابت فى الخارج ومقدر فيه بدون وجود
ويتصف بهذه الصفات على تقدير وجوده ويرد علينا بذلك
الى ان تبين ان للعالم صانعا موجودا متصفا بهذه الصفات
بالفعل فقوله كى يتم اه انما لو نظر بالحيثية والاتصاف التقديرى
لا باعتبار الثبوت التقديرى فتامل وقوله ما له تحقق
اصا

اصالة اى ما له تحقق فى نفسه فيتناول الاعراض ايضا
وقوله ما يتحقق تبعا اى ما يكون تحققه بالقياس الى الغير
ولم يكن له تحقق فى نفسه فيتناول الاحوال دون الاعراض
هذا على مذهب من قال بثبوت الحال ولم يقل بثبوت
المعدوم الممكن واما على مذهب من قال بثبوتهما معا فالمناسب
ان يقال الموجود ما له كون فى الاعيان اصالة والمعدوم
ما ليس له كون فى الاعيان اصلا فيتصور واسطة وهى ما له
ل كون فى الاعيان بالتبع وقوله ولم يعدوها من قبيل الاعراض
لا يخفى عليك ان المص اراد انهم لم يجعلوا ما ليس من شانه
ان يعرض له الوجود فى جنس الاحوال فقط بل كان مرادهم
ان ما ليس من شانه ذلك ان كان بحيث يتصف بالموجود
فى الجملة فهو الحال والا فهو لا موجود وملحوظ ولا معدوم اذ
جد المعدوم ارتفاع ما من شانه الوجود كما ذكره ولا ما يتصف بالوجود
اصلا وذلك مثل ذوات الممكنات وصفاتها فعلى هذا فا
طلاق المعدوم على الممتنعات يكون بعيدا لكنه خلاف ما هو
المشهور عندهم قوله والا اتصف الشىء بنقيضه اى
اتصف الشىء بما ينافيه الذى هو اخص من نقيضه فان نقيضه

سلب الوجود وسلب الوجود مما يتناول الحال والعدم
معا واما العدم فلا يتناول الحال عندهم او اراد اتصف
الشيء بنقيضه في زعم الخصم فح يكون المقصود هو الزام الخصم
وقوله ووجوده في نفسه والتغاير الاعتباري كاف في
ثبوت الشيء لنفسه واتصافه كما في اتصاف الباري تع بوجوده
الذي هو عينه على ما هو بعض التفصيل لا يقال لو كان
الوجود موجودا لم يكن واجبا فيكون ممكنا فيزيد وجوده
بما يدل على زيادة وجود الممكن كما مر فيلزم التسلسل في الوجودات
لانا نقول هذا كلام على السند الاخص اذ المقصود منها هو
منع لزوم التسلسل كما اشار اليه بقوله فلا تسلسل مع ان السند لا
ينحصر فيما ذكر لجواز ان يقال ان الوجود موجود ووجوده امر
اعتباري فلا تسلسل اصلا فافهم وقوله وامتياز ما عداه
بقيد سلبي لا يخفى ان المعلل القائل بان الوجود حال لما كان
يدعي انه صفة لموجودة والا يلزم التسلسل جاز له ان يمنع انا نقول زايده تلو وضانها وليست
لم لا يجوز ان يكون وجود الوجود نفسه ويمتاز عن سائر
الوجودات التي كان زايدا عليها بقيد سلبي فيجب على المعلل
ح اثبات لزوم التسلسل على تقدير كون الوجود موجودا وقوله
او

او معدوم وانما يمتنع اه هذا اشارة الى منع بطلان
اللازم المقدر بعد قوله والا اتصف الشيء بنقيضه كانه قيل
لا نم ان اتصاف الشيء بنقيضه ممتنع وانما يمتنع اتصافه ذ
بنقيضه بهو هو بان يقال انه فلو قيل ان مفهوم الموجود
معدوم فقد اتصف الشيء الذي هو مفهوم الموجود بنقيضه
الذي هو مفهوم المعدوم بهو هو قلنا هذا مع كونه كلاما
على السند يؤيد المنع ايضا اذ يظهر من ذلك انه لا يمتنع
اتصاف الشيء بنقيضه كما يدعيه المعلل على ان مرجعه الى اتصاف ف
مفهوم الموجود بالعدم المندرج في مفهوم المعدوم فلم يلزم اتصاف
الشيء بنقيضه بهو هو وقوله لان خصوصية الفصل مجهولة
قيل هو هنا متعلق باللونية والقابضية معا فاسقط تخصيص
الشارح اياه بالقابضية وحدها قلنا لان الدليل انما
يتم بان يعين اللونية للجنسية اولا حتى يتفرض هنا كون الجزء
الاخر اللازم بالضرورة اذ لا وجه لايراد الدليل من غير
علم بتحقق جزء من الاجزاء اصلا كما لا يخفى نعم يمكن منع جنسية
اللون لكن المعلل بنى كلامه على ما هو المشهور من ان مقولة
الكيف جنس عال وان اللون من الاجناس السافلة

تحت تلك المقولة فلذا لم يمنع في الجواب جنسية اللون
بل بنى الجواب على تسليمها وقوله والالم يلتئم منهما حقيقة
واحدة الملازمة فيه ممنوعة لم لا يجوز ان يكون قيام احدهما
بالجسم شرطا لقيام الاخر به ويكون هذا القدر كافيا في ان
يلتئم حقيقة السواد منهما فان اورد النقض بان يقال
ان الجزئين المذكورين لو كانا حالين يلزم ان يقوم احدهما
بالاخر فيلزم قيام الحال بالحال مع ان الملزوم اذ
المركب من الجزئين المذكورين ليس صفة موجودة حتى يحتاج
الى قيام احدهما بالاخر وقوله وانه مح بديهة واما تقوم
السواد الموجود بما ليس بموجود ولا معدوم فليس بمح بداهة
في زعمهم قوله او بمنع الملازمة واما او منع الملازمة نحو
منع لبطلان اللازم لان ما يتعلق بمنع الملازمة كان كلاما
طويلا فلو قدمه على منع بطلان اللازم يلزم الانتشار في
الكلام وقوله يتقدم به قد ذكر بحيث يحتمل الوجهين
مثل قوله تع فصبر جميل مع وتعلل القادرية بالقدرة
اى تعلل قادرية العبد بقدرته واما قادرية الله تع فلا تعلل
بالقدرة بل هي عند المعتزلة واجبة له تع اما بسبب ذاته

او

ان له

او بسبب الحالة الخامسة التي هي الالوهية على ما سيجي
وقوله والوجود عند القائلين بكونه زائدا لا يذهب عليك
ان القائل الموجود لا ينافي كونه غير معلل اذ القائل
ليس صفة للمحل الذي قام به الوجود وقد صرح ابنا انما
المعلل يكون معللا بصفة موجودة مع وقد نقل عنه اه
هذه جملة حالية دالة المقصود نذكرها تاييد الجواب
يعني ان هذا النقل عن ابي هاشم يدل على ان الاشتراط
المذكور مذهب غيره وذلك لان هذا النقل يقتضي ان
ان يكون الاحوال المعللة مخصصة بالحيوانات وان الاشتراط ط
المذكور يقتضي ان يكون الاحوال المعللة ثابتا ولغير الحيوانات
فتعين ان الاشتراط المذكور مذهب غيره ولما كان هذا
المنقول عنه متعلقا بالحيوانات لم يرد ان يقال المشهور
ان ابا هاشم كان يقول صفة الحيوة معللة بصفة الالهية
فكيف يقول ان الاحوال المعللة لا يكون الا الحيوة وما
يتبعها اذ يلزم تاخر الحيوة عن نفسها لانها من الاحوال
المعللة عنده وقد اورد على هذا النقل ان ابا هاشم كان
يقول الاكوان ايضا موجبة لمحالها ايضا احوالا معللة كالحركة

الوجه للمتحركية على ما نقل عنه الآمدي فلا وجه لاقتصار الشارح
على الحيوة وما يشبهها ولعل وجه الاقتصار هو ان مقصود الشارح
ههنا هو الاشارة الى ما مر في البحث الثاني كما يشعر به قوله
على ما مر ولما ذكر ههنا كل ما ذهب اليه ابو هاشم مع سائر
المعتزلة غير ابن عباس من غير تعرض لكون الاكوان موجبة
للاحوال ذكر ههنا ايضا ما ذهب اليه من غير تعرض لذلك فان
التعرض لذلك ههنا مما لا يضر ولا ينفع في افادة المقصود
ههنا وقوله الذوات كلها هذا شامل ذات الواجب تع ايضا
في زعمهم وقوله وانما تتمايز بالاحوال هذا في الموجودات
ظ علمها قالوا من الاحوال قائمة بالموجودات واما الذوات
المعدومة فمن قال بقيام الاحوال بها كان المناسب له
ان يقول بتمايزها بتلك الاحوال ومن لم يقل بقيامها بها
كان المناسب له ان يقول بتمايزها بالصفات الوجودية فقط
وقوله فالكلام في اختصاص الذات بها قيل لم لا يجوز ان
يقتضي لنفسها امتياز تلك الذات عن غيرها بحيث يتوقف
الصفة على الذات باعتبار قيامها بها ويتوقف الذات
عليها باعتبار امتيازها عن غيرها فلا دور وهذا الكلام كان

يجري في الامتياز الذهني دون الخارجي كما لا يخفى ولو انهم
التزموا تسلسل الاحوال في اختصاص الذات بتلك الصفة
فانا ننقل الكلام الى مجموع تلك الصفات المتسلسلة الى غير
النهاية اذ لا بد لاختصاصها بهذا المجموع من مخصوص لا يكون
صفة والا يلزم الخلف كما لا يخفى قوله اعني الثابت في الخارج
يريد ان لفظ الذوات في كلام المص منفرد في المعنى لدخول
الالف واللام في الجمع فهو في الدولة ظرف لغو لا مستقر
كما توهم اذ لو كان مستقرا لكان المناسب ان يقال للذوات
باللام الجارة اي ما لا اشتراك الكائن في الذوات وذلك لانها
كلمة في توهم خلاف المقصود كما لا يخفى قوله وذلك منقوض
بان الاحوال تشترك لان الظاهر ان الكلام في تمايز العدد بالحال
وقد مر ان المثبتة للحال فالمناسب ان يورد النقض ههنا
كما لا يخفى وقوله ولا معدوم والا لتقوم ما ليس بمعدوم بما هو
معدوم وهو ايضاح لان البديهة شاهدة بان عدم الجزء
يقتضي عدم الكل كما ان وجود الجزء متبوع لوجود الكل
كذلك ثبوت الجزء يكون متبوعا لثبوت الكل وقوله فتسلسل
الاحوال اه واما كانت هي احوالا لان كل واحد منها صفة لا
موجودة

ولا معدومة قائمة بالموجود وان كان قيام البعض منها
لقيام الآخر على ما ذكره بعيد هذا انتهى والامنع قيامها
بالموجود فلا يفيد المعلل فانه لا يدفع لزوم التسلسل في الامور
التي ليست بمعدومة سواء كانت قائمة بموجود او لم تكن
وقوله او تنقل وانما اه يعني ان الضمير في قوله وانما يحكي
ارجاعه الى اللوازم الزائدة والى الخصوصيات ايضا فعلى
التقدير الاول يلزم التسلسل في الاحوال المشتركة كما ذكره
اولا وعلى التقدير الثاني يلزم التسلسل في الاحوال المختصة
التي بها الامتياز كما ذكره بقوله او تنقل اه فان قيل لا نم
لزوم التسلسل على كل من التقديرين وانما يلزم ذلك لو كان
منفهوم الحال ذاتيا لما تحته قلنا هذا الكلام جوابنا فانا لا نم ان
يكون ما به الاشتراك ذاتيا لما تحته فلم يلزم قيام المعنى بالمعنى
ولا يقوم الموجود بالمعدوم ولا يجاب عن النقض بان قيام ل
الاحوال المشتركة اعني مفهوم الحال حال والامر المختص موجود
فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا تقوم الثابت بالمعدوم
لانا ننقل الكلام الى ذلك الموجود فانه مندرج تحت مطلق
الذات او مطلق الموجود فيحتاج الى مميزه وما به الاشتراك غير ما به

الامتياز

الامتياز فان كان ما به الامتياز موجودا ايضا يلزم التسلسل
وان كان حالا ننقل الكلام اليه ايضا فيلزم اشتراكهما في سائر
الاحوال في الحالية ويلزم التسلسل فيه ولا يمنع في الاحوال ل
الاضافات ان برهان التطبيق جار في الاحوال الثابتة
في نفس الامر وكذا في بعض الاضافات كما قالوا في علم
الباري تعالى اذا كانت متعددة في ذاته تعالى فانها تحتاج الى
قابلية اخرى ويلزم التسلسل في القابليات على ما سيجيء في الالهيات
انشاء الله تعالى فقد يقال الامام انه يسد الباري اي يسد اثبات
المعتمد فيما بينهم اعني برهان التطبيق وايضا التماثل
والاختلاف بالمعنى الذي ذكره الامام مما يكفيه في ايراد
النقض بان يقال مثلا المشترك غير المختص وانهما لم يكونا
موجودين ولا معدومين فثبت هناك امر اخر فينتقل
الامور الثابتة الى غير النهاية سواء سمي حالا او لا اد
لهم وقوله فلان الحال لا يقوم الا بالموجود وقد يناقش
فيه بان القيام بالموجود في الجملة كاف ولو بواسطة او وسائط يط
كما ذكر في تسلسل الاحوال وانت خبير بان كلا من الاحوال
في صورة السلسلة المذكورة قائم بالموجود ابتداء غاية

في الباب انه يكون قيام بعضها بالموجود وهو وقوله الا
اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب هذا لا يكون عونا
للقائلين بالحال بل يبطل مذهبهم فان خصوصيات الاحوال
لو كانت عدمية يلزم ان يكون الاحوال معدومة وهو باطل
عندهم قوله المرصد الثاني في الماهية قال في شرح المقاصد
وهي لفظ مشتق عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب
عن السؤال كما ان السؤال كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال
بكم هذا كلامه ولعل هذا كان اصل الماهية ماهوية استثقلت
الكسرة على الواو فنقلت كسرتها الى الهاء بعد حذف ضمة
الهاء ثم حذف الواو فالياء اما مصدرية فاطلق المصدر
على ما به الشيء هو هو مبالغة واما نسبية فيقدر لها موصوف مؤنث مثل ان يقال ذات ماهية اي ذات منسوبة
الى ما هو قوله في تمييز الماهية عما عداها اعلم ان كلامه ههنا
يحتمل وجهين احدهما ان يراد به تمييز نفس الماهية عما عداها
على معنى انه وان كان ما عداها في نفس الامر لكنه لم يعلم انه
نفس الماهية او داخل فيها او خارج عنها فيحتاج الى الطريق
الذي قد بين لكل منها ههنا حتى يعلم انه ليس نفس الماهية

ولا

ولا داخلا فيها وثانيهما ان لا يراد به تمييز نفس الماهية عما عداها
بل يراد به تمييز حالها عما عداها على معنى انها كانت معلومة
لنا وكذا كون ما عداها خارجا عنها او عارضا لها معلوما لنا
ايضا لكن اذا اشتبه الينا وقد اعتبرناها من حيث هي هل
هل يجب ان يكون محمولا عليها كذلك فاحتيج الى هذا التفصيل
الآتي الى آخر المقصد ويؤيد الاحتمال الاول ظاهر عبارة
المص حيث قال في تمييز الماهية عما عداها وحيث قال فيما
لما عداها ويؤيده ايضا ما ذكره الشارح من قوله ليست
نفسها ولا داخلا فيها ومن قوله لو كانت لشيء منها نفسها او
داخلا فيها لما امكن الخ ويؤيد الاحتمال الثاني ظاهر قول المص
سواء كان لازما لها او مفارقا عنها فانه يشعر ان يعلم
اولا ان ما عداها عارض لها سواء كان لازما لها او
مفارقا عنها ثم يشتبه هو هو اليها ثانيا اما بالايجاب او بالسلب
ويؤيده ايضا ما يذكره من قوله على معنى ان شيئا منها ليس
نفس الماهية ولا داخلا فيها اه فان هذا المذكور على الاحتمال
الثاني لا يؤدي الى المصادرة واما على الاحتمال الاول
فهذا المذكور يكون عين المطلوب فذكره في اثناء الدليل يكون

مصادرة ويؤيده ما ذكره التفتازاني رحمه حيث قال
ضرورة تغاير العارض اذ معه يدل على انه قد علم اولا وجود
احدهما للآخر ثم وجد عينهما ثم اعتبر النسبة بينهما ثانيا ولا تذهب
عليك ايضا انه لو كان المراد منه الاحتمال الاول فالمناسب
ان يكون قوله فان الانسان من حيث انسان الخ تعليلا ويكون
قوله فاذا استثنا لطرفي النقيض له تفريعا على ما قبله ولو كان
المراد منه الاحتمال الثاني فالمناسب ان يكون هذان القولان
تفصيلا لما قبله ويكون الثاني تفصيلا هذا والاولى ان
يكون مختار المص هنا هو الاحتمال الثاني لما عرفت انه يلزم
المصادرة على الاحتمال الاول وايضا يكون ح قوله بل
هذه امور زائدة الى قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى
بيانا للشيء عما يساويه في المعرفة والجهالة لا يخفى وايضا
ان كنا نعلم الماهية بكنهها فلا حاجة بنا الى البيان وان
كنا نعلم الماهية بكنهها فلا ينفعنا هذا البيان اصلا فانه
ح يحتمل ان يكون تلك الامور نفس الماهية او داخلة فيها
وايضا في الاحتمال الثاني يمكن اختيار الشق الاول من
الترديد ومنع الملازمة فانا نعلم ما لاحظنا الماهية بكنهها

ولعوارضها ما يحتاج الى بيان كون تلك العوارض
قد يكون ما هي بحيث تحمل على الماهية وقد يكون بحيث لا
تحمل عليها باعتبارات مختلفة فان قيل هل يمكن حمل
كلام الشارح هنا على الاحتمال الثاني قلنا نعم الا انه يتبادر
في الجملة منه ان يكون ذكر قوله فليس ثبوتا ولا داخلا فيها
استطرادا بالمجرد التنبيه فيما نحن كونه معقولا بالكنه فتأمل مل
قوله منها اي الحقيقة هي ما به يكون الشيء ذلك
الشيء في نفسه وبالنظر الى ذاته ويكون منه كافيا في كون
ذلك الشيء فعلى هذا لا يرد النقض بالعلة الفاعلية اما
بالنسبة الى من قال الوجود زائد على الماهية فلان
الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك
الشيء واما بالنسبة الى من قال الوجود عين الماهية فلان
الفاعل عنده منه ما به يكون الشيء في الخارج لا ما به يكون
الشيء ذلك الشيء في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا يرد ايضا
النقض بالجزء الذاتي فانه لم يكن كافيا في كون الشيء ذلك
الشيء بخلاف الماهية ثم لا يخفى ان مبنى الكلام هنا هو
الاكتفاء بالتغاير الاعتباري بين الشيء وماهيته وقوله

والحقيقة الكلية تسمى ماهية ظاهره يشعر ان لفظ الماهية تدل
على الماهية بالتضمن وليس كذلك اذ المشهور ان لفظ الماهية
يدل على الكلية بالالتزام فمراده ان الحقيقة من حيث انها
مجردة عن المشخصات تسمى ماهية فيلزمها الكلية واما ما كان فا اطلاقا
لفظ على المخلوطة المشخصة فيكون مجازا كما سيجيء وقوله بالجملة
اذا لوحظ اه ناظر الى قوله بل هو امور زائدة اه وقوله
وايضا لو كان اه ناظر الى ما ذكر قبل ذلك من قوله فليست
الماهية موجودة ولا معدومة اه ففي الكلام لف ونشر من
غير ترتيب وقوله لكن باعتبار اخر اي باعتبار كونه جزءا او
قوله شيئا من الالف واللاالف نفس الماهية ولا داخلا
فيها هذا اذا كان الالف من عوارضها كما هو الظاهر هنا
واما اذا اريد بالالف ما يتناول الجزء الذاتي ايضا فيقبل
مثلا الانسان هل هو حيوان او لا حيوان فان اجيب عن
هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليس شيء منهما
نفس الماهية قوله فان قيل الانسانية اه هذا زيادة
تفصيل حال الماهية بالنسبة الى الامور العارضة لها فلهذا
قال الشارح كلها عوارض اه وقوله لكان اظهر وانما قال

اظهر

اظهر ولم يقل صوابا لان كونها في زيد من العوارض ايضا
كما ذكره وقوله خارجا عن الماهية بلحاظها اه اي فح لا يلزم
ما ذكرتم من كون الشخص في ان واحد في مكانين وانما يلزم
ذلك لو كان كون الانسانية واحدة وكونها متعددة
نفس الماهية او داخلا فيها وليس كذلك كما عرفت قوله
في اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها يعني ان اخذ الماهية
بهذه الاعتبارات لم يكن قسمة لها حقيقة حتى يلزم تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره كما توهم وهذا كما يؤخذ المقصور بشرط شيء
وبشرط لا شيء ولا بشرط وقوله بشرط شيء اشارة الى انه
يعتبر القيد خارجا في ذات الماهية المخلوطة واما المجموع المركب
من العارض والمعروض فهو بالحقيقة ماهيتان وكلامنا
في الماهية الواحدة والا يلزم بطلان الحصر في هذه الاعتبا رات
الثلث وقوله وهو ان الشخص اه يعني ان الموجود في الخارج
هو الشخص دون الماهية المخلوطة او المجردة او الماهية من
حيث هي وذلك لانه يعتبر عدم حصول التشخص للمجردة و
يعتبر عروضه للماهية المخلوطة ويكون عارضا للماهية من حيث
هي هي في العقل لا في الخارج فلا يتصور وجود الماهية بأن

معنى كما على ما يجيء انشاء الله تعالى قوله فلا يمتنع ان يعقل الذهن
الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية اه قال في
شرح المقاصد ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية
الامر ان العقل قد يتصورها كذلك تصورا غير مطابق للواقع
فان قيل لا معنى للمأخوذ بشرط لا شيء سوى ما يعتبره العقل
كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقترنا بعوارض
والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك هذا كلامه وانما لم يلتفت
الشارح الى هذا الرد لانه مردود بان الماهية التي يعتبرها
العقل بشرط لا شيء يمتنع وجودها في الخارج قطعا فان من
جملة عوارضها الوجود والتشخص ح لا يتصور كون الماهية مجردة
بالوجود والتشخص حال كونها موجودة في الخارج والا يلزم
ان يكون للماهية وجود قبل التشخص بنفسه قوله ولا حكم على شيء
الا بعد تصوره اه قيل يكفي لحصول الحكم تصور المحكوم بامر عارض
له ولا يلزم وجود نفس الماهية المحكوم عليه في الذهن كما زعمه و
جيب بان الماهية المجردة من الماهيات الاعتبارية وان هذا
المفهوم المتصور هو نفس ماهيتها نعم اتصافها بكونها مجردة
انما يكون بحسب الفرض والتقدير لا بحسب نفس الامر وهذا

لا ينافي كونها موجودة في الذهن بحسب نفس الامر كما هو حال
ماهية مفهوم المعدوم في الذهن مثلا فانها موجودة في الذهن
وان كان اتصافها بمفهومها فرضيا و قوله عن الامور الخارجية
اراد بها ما كان الخارج ظرفا لنفسه اولوجوده لا ما يلحق الامور
الحاصلة في الاعيان كما زعمه صاحب المقاصد فظن ان كلا من
الوجود الخارجي والتشخص الخارجي مما كان الخارج ظرفا لنفسه
فكان مندرجا في القسم الاول من القسمين المذكورين قوله و
بالعوارض الذهنية اه فاللواحق الذهنية ما كان الذهن
ظرفا لقيامه بموصوفه ولحوقه اياه واللواحق الخارجية ما
كان الخارج ظرفا لقيامه ولحوقه اياه والعوارض الذهنية
ما يجعله الذهن قيدا للموصوف به من اللواحق الذهنية
ويعتبره عارضا له فهذا اخص من اللواحق الذهنية ح
لا يذهب عليك انه لا يعتبره اللواحق الذهنية في كون
الماهية مجردة ولان كونها من حيث هي هي والا يلزم امتناع
وجود الماهية من حيث هي في الذهن لان وجودها في
الذهن ايضا من اللواحق الذهنية ح يكون الموجود في الذهن
دائما هو الماهية المخلوطة دون الماهية المجردة ودون الماهية

فيه
من حيث هي هي وانه لط بالاتفاق ماقال محصل ان المخلوط ما اعتبر
عروض اللواحق والمجردة ما اعتبر فيه عدم عروض اللواحق
والماهية من حيث هي هي مالم يعتبر فيه شيء من ذلك فتامل
قوله وذلك لما اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا
قد عرفت في بحث الوجود ان الوجود عارض لزيد مثلا لا من
حيث انه موجود او معدوم ولا من حيث انه كلي او جزئي
ولا من حيث انه واحد او كثير الى غير ذلك فعلى هذا اما
لوجود في الخارج او في الذهن ليس الا الماهية من حيث
هي ولعل الشارح اعتبر الكلية في الماهية من حيث هي هي
او اعتبر وجودها في ضمن الاشخاص ليحصل التركيب بحسب
الخارج لكن الامر ليس كذلك الا لم يكن هي ماهية من حيث
هي هي والكلام فيها ثم انها قد يكون عين الاشخاص وهذا
لا ينافي كونها من حيث هي هي وسيجيء تتمة لهذا ان شاء الله تعالى
قوله بان الانسان اه اي بان الانسان الموجود
حال وجوده قابل للمتقابلات التي هي مثل الوحدة و
الكثرة والطول والقصر والقيام والقعود والى غير ذلك فلما
يرد عليه ان الانسان قابل للوجود والعدم فيكون مجردا
طى

الانسان
عن الوجود ايضا وانما لم يتعرض لوجوده لان وجود
بديهي وقد يقال هذا الاحتجاج انما يدل على التجرد عن
العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية وبهذا التقدير
لا يثبت التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية
وبهذا التقدير لا يثبت التجرد الذي نحن بصدده وقد عرفت
ان المجردة ما يعتبر تجرده عن جميع العوارض اللازمة و
المفارقة وانه لا شيء من الماهيات المجردة بموجود في الخا
بح زعم افلاطون ان هذه السالبة الكلية غير صحيحة فان ذلك
ص من الماهيات المجردة ما يكون في نفسه مجردا عن العوا ر
المقابلة ومع ذلك يكون موجودا في نفسه كالانسان مثلا
فانه مندرج في الماهية المجردة بالمعنى المذكور اولا وانه في
نفسه مجردة عن العوارض المتقابلة ايضا كما ذكر من انه
دها القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فالقول بوجو
دها قول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وسيجيء بطلانه ان شاء الله
وقوله وليس مرتب النوع فمعنى كونه قابلا للمتقابلات
كما ذكره هو ان يكون نسبته متساوية الى جميع الامور المتقابلة
قوله ومع ذلك فلا بد اي ومع ذلك الحال لا يثبت

المطا اذ لابد من وجود البسيط فيه اه وقوله اي المتعدد اي
الذي يكون معروضا للتعدد كالدراهم مثلا وقوله وانه اذا
كان في زمان متناه لا يمكن ان تعقل الامور غير المتناهية مرارا
غير متناهية يكون في لا النفس الانسانية ولو كان زمانها
غير متناه فلعل المراد تعقل الامور الغير المتناهية بدون
اعتبار كونها مرارا غير متناهية في الماهيات المعقولة بالكنه
يعني لا يلزم كونها معقولة بالكنه اذا اعتبر ماهية مركبة منها اي
ماهية مركبة من هذين الامرين المتنافيين فقط وقوله
كالجسم الابيض وهذا اعني كون الجسم مطلقا من الابيض مبني
على ما هو المشهور من ان المتصف بالسواد والبياض هو
الجسم دون سطحه فانه اعني السواد والبياض يوجدان في عمق
الجسم ايضا وقوله لا يمتنع العام الخاص فهو على قسمين كما ذكره
الشارح وقوله هو المتقدم للحيوان اي المحصل للحيوان نوعا اه
اي بان الانسان الموجود حال وجوده قابل للمتقابلات
التي هي مثل الوحدة والكثرة والطول والقصر والقيام و
القعود الى غير ذلك بلا ايه وعليه ان الانسان قابل للوجود
والعدم فيكون مجردا عن الوجود ايضا وانما لم يتعرض لوجوده

قوله يمتنع ان يكون بعض اجزائه اعم من وجه وذلك
مبني على ما سيجيء في المقصد العاشر من وجوب حاجة بعض
الاجزاء الى البعض في الماهية الواحدة وامثاله حقيقة ان له
وقوله فلا استبعاد اصلا فلذا كان لكل واحد منهما
مثال مخصوص على حدة كما يذكره وقوله اعتبر اضافتها الى
الفاعل اشارة الى ان المضاف اليه خارج وان كانت الاضافة قد
داخلة فيه فيكون مركبا اعتباريا وقوله هو الغاية المقصودة
من تلك الحلقة فهذه الغاية تكون خارجة عن تلك الحلقة و
داخلة في ماهية الخاتم قوله كالجسم المركب من الهيولى والصورة
هذا المثال لم يكن مطابقا للممثل به لانه مركب اما من العلة
الصورية مع معلولها او من العلة المادية مع معلولها فلا
يكون من القسم الثالث كما زعم ولا يخفى عليك ان هذه مغلطة
فان العلة ما يحتاج اليه وجود الشيء في نفسه وليس كل من الهيولى ل
والصورة يحتاج اليه وجود الآخر في نفسه بل يكون احتياج
الهيولى الى الصورة في بقائها مثل احتياج المزاج الى الصورة
في بقائه ويكون احتياج الصورة الى الهيولى في تشكلها
وتشخصها كاحتياج الجسم الى المكان في تحيزه فلا يشك انا لنا نح

الیه الشیء فی صفة من صفاته لا یلزم ان یکون علة لوجود ذلک
الشیء فی نفسه انما یکون علة لاتصافه بتلک الصفة وسیجیء تمام
الکلام فی الجواهر قوله فان النفس الناطقة والبدن لا یتمایزان
وقد یوجد بین القائلین بان البدن یکون محسوسا دون
النفس الناطقة والصورة لا تکون محسوسة بدون الهیولی اصلا
وهذا الفرق تحکم فان کون وضع الهیولی والصورة واحد
لا ینقض کون الهیولی محسوسة لا اصالة وملحوظ ولا فی ضمن
احساس الصورة قوله ان یکون الصورة مما لا یحس به بوجه
من الوجوه فلا یحتاج فی اثباتها الی البیان نعم یمکن ان یقال
بان المراد بالصورة هنا الصورة النوعیة ح لا یکون
شیء من الهیولی والصورة النوعیة محسوسا اصلا بخلاف
الانسان المرکب من النفس والبدن اذ یمکن هنا کون البدن
محسوسا فیکون هذا تنبیها علی ان القسم الذی یکون اجزاؤه
متمایزة بحسب الخارج یتناول ما یکون المحسوس بعض اجزائه
فقط وقد یحمل النفس علی انه یراد به الهیکل المحسوس کما ذهب
الیه بعض المتکلمین ح یکون کل من الجزئین محسوسا فتامل
قوله ترکیبا اعتباریا من الروح والجسد الروح عندهم

هو البخار اللطیف فیکون هذان الجزءان من قبیل الاجزاء
الحقیقیة ویکون الترکیب منهما اعتباریا تنبیها علی ان المجموع المرکب
منهما وحدته اعتباریة لا حقیقیة والماهیة الاعتباریة قد
یکون جمیع اجزائها او بعض اجزائها اعتباریا وقد یکون جمیع
اجزائها موجودة ولکن یکون وحدتها اعتباریة لا حقیقیة فانهم
وحده ومن ترتیب محسوس لعله لم یعتبر ههنا صورة الید
والانفی من الماهیات الحقیقیة بل من المحسوسة ایضا دون
الاضافیة الاعتباریة کما ذکره قوله وسلب الشیء عن نفسه
لا یقال سلمنا ان سلب الشیء عن نفسه مح لکن عدم الجاعل ایضا
مح لان الجاعل هو الواجب تع واذا کان عدم الجاعل محالا لا
فلم لا یجوز ان یستلزم هذا المحال ذلک المحال الذی هو
سلب الشیء عن نفسه لانا نقول عدم الجاعل یتصور علی
وجهین احدهما هو عدم الجاعل فی نفسه والثانی هو عدم
تعلق جعله بالماهیة وظ ان الثانی لیس بمحال فلم یجز ان یستلزم
المحال والا یلزم ان یکون محالا ایضا هف قوله ویکون
صدق السالبة الخارجیة لعدم الموضوع فی الخارج قد یناقش
فیه بان القائل بمجعولیة الماهیة یقول ان یکون الانسانیة

انسانية في نفس الامر انما هو بجعل الجاعل لا ان كون
الانسانية انسانية في الخارج بجعل الجاعل فاعتبار الخارجية
فيها مما لا وجه له اصلا وانت تعلم بان الموجبة المطلقة التي
اعتبر ان يكون موضوعها اعم من ان يكون موجودا في الخارج
او في الذهن اعم من الموجبة الخارجية فيكون السالبة الخارجية
اعم من السالبة المطلقة لان نقيض الاخص اعم من نقيض
الاعم فلم لا يجوز ان يختار هذا الاعم ويقول لم لا يجوز ان يكون
صدقه لعدم الموضوع في الخارج واما الاخص اعني قولنا
ليست الانسانية الموجودة في الخارج او في الذهن انسانية
فهو ليس بصادق لجواز ان يكون الانسانية في الذهن انسانية
فيه ولا يكون الانسانية في الخارج انسانية فيصدق
السالبة الخارجية دون المطلقة كما لا يخفى قوله اذ لو لم يكن الماهية
اي لو لم يكن الماهية الممكنة مجعولة لم يكن شيء من الماهيات
مجعولة اصلا اذ الماهيات واجب او ممكن او ممتنع فاذا لم يكن الممكن
مجعولا لم يكن غيره مجعولا بالطريق الاولى فيرتفع المجعولية
مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية
الماهية به فهو ايضا ماهية وان كان ممتنع الوجود في الخارج

فظهر ان الماهيات الممكنة كانت مجعولة في الجملة واما كون
جميع الماهيات الممكنة مجعولة فلم يظهر بهذا التقرير الذي اعتبره
المص ههنا كما ذكره الشارح وقوله وهو الوجود الخاص و
من ادعى مجعولية الاخص يستلزم مجعولية الاعم فعليه البيان
فانا مع ورآء المنع واما المجعولية الضمنية فلا عبرة فان مر جعها
الى المجعولية الاخص كما لا يخفى قوله اي الامكان لا يعرض
للبسيط لا بد ان يكون افراد المركب ممتنعة عن التعدد
والاثنينية في ذواتها ولا اشكال في ذلك كما توهم قوله
بل كيفية نسبة يعني ان الامكان هو سلب ضرورة نسبة
الايجابية او السلبية فيكون السلب المذكور كيفية عارضة
للنسبة المذكورة قوله لو صح ما ذكرتم وهو قوله بخلاف
الماهية البسيطة وقوله في دفع الاعتراض اي في دفع المنع رفعه
المذكورة فيه فعولة المجعول انضمامها او وجودها سند
للمنع فالجواب عنه بان يقال الوجود المجعول يمكن اعتباره
بالنسبة الى البسائط ايضا لا يفيد ههنا اذ يمكن منعه ايضا
كما لا يخفى قوله والاعتراض المذكور معارضة قد يناقش
بان النقض الاجمالي على وجهين الاول جريان الدليل

فى موضع مع تخلف الحكم عنه والثانى انه يستلزم الدليل محذورا والمنقوض
ههنا هو الاول دون الثانى وانت خبير بان دليل المعترض ههنا
هو القياس الاستثنائى المشتمل على رفع التالى ليستدل به على رفع
المقدم وظاهر ان رفع المقدم هو المط ههنا ولا يعترض لدليل الخصم
الذى هو المعلل ههنا الا بواسطة ابطال مطلوبه ومثل هذا يسمى
معارضة لا نقضا اجمالا لكن النقض الاجمالى على الوجه الثانى
هو ان يتعرض للدليل باستلزامه محالا بدون التعرض لابطال
المط اولا من غير تعرض للدليل وقوله بل لمطلق الوجود اى بل
المدخل انما هو لمطلق الوجود فانا نحكم بالضرورة ان لا وجود
له اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن ولا يتصف بشئ من العوارض
اللازمة او المفارقة كما ذكره الشارح فى موضع قوله وهذا
القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية الظاهر ان الحصر فيه غير حقيق وان
القسمة بينه وبين القسمين الاوليين قسمة اعتبارية لا حقيقية
كما توهم وذلك لان الامكان مثلا من المعقولات الثانية
مع انه لازم لماهية الممكن ايضا فان ماهية الممكن اينما وجدت
يكون متصفة بالامكان اتصافا عقليا على معنى ان العقل يكون
لحرفا للاتصاف بالامكان وكذا الحدوث من المعقولات

الثانية

الثانية مع انه قد ذكر فى القسم الثانى فعلى هذا يكون النسبة
بين القسم الثالث وبين القسمين الاوليين عموم من وجه
لاجتماع الثالث مع الاول فى امكان زيد الموجود فى الخارج
ووجود الاول بدون الثالث بدون الثالث فى زوجية
الاربعة الموجودة فى الخارج اذ هى فى الخارج يكون متصفة
ايضا وبين وجود الثالث بدون الاول فى الذاتية و
العرضية مثلا فان هذين المعنيين ليسا بلازمين لماهية
موضيهما وذلك لان ماهية الحيوان مثلا لا تتصف اين
يكون تحولا لماهية او خارجا محمولا لا عليها فلم يكن الذاتية
والعرضية لازمة لماهيته ولا اجتماع الثالث ايضا مع
الثانى فى الحدوث ووجود الثانى بدون الثالث فى التأهل مثلا
ووجود الثالث بدون الثانى فى الامكان مثلا قوله
الاحتياج الى الفاعل اى الاحتياج بالفعل الى الفاعل المفيد
لوجود الخارجى هذا الاحتياج من لوازم الوجود الخارجى دون
الماهية من حيث هى هى واما قوله الامكان الذى هو لازم الماهية
علة لاحتياج الممكن فمعناه انه علة لاحتياج العرض على معنى
انه بحيث لو وجد لاحتاج الى العلة ويسمى اعتراض الشارح عليه

في هذا الدرس ان الى آخره وقوله وابعد من ذلك وانما كان
ابعد منه اذ يتوجه عليه مثل ما ذكره الشارح مع قوله فليس
لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة ومع ذلك ان ما ذكره
الامام مما لا يتصور فيه النزاع اذ لا يقول عاقل بان المجعولية
نفس الماهية الممكن او داخل فيها مع كونها قابلة لعدم المجعولية
ايضا وقد يقال في بيانه بعد ما ان هذا البحث كان معلوما انه
اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا والجواب ان هذا البحث
قد كان جاريا فيما بينهم قبل تاليف المواقف فلا يجب فيناسب
بعد تتبعهم على بعد ترتيب المواقف قوله على انه حاجة بعضها
الى البعض اه متعلق بقوله لمح هذا المقصد ان توضيح التاسع
على ان هذا المقصد مستدرك فان انه حاجة بعضها الى البعض
لا يجب ان يكون بتمامه به كي ذكر ما يجب ان يراد منها الاحتياج
المطلق وقد علم حاله في المقصد التاسع فلا حاجة الى ذكر
هذا المقصد اصلا قوله اي امر خارج عنها وانما فسر الذاتي
بهذا التفسير ليتناول نفس الماهية والجزء المباين والجزء
المحمول جميعا وقوله بان تشاركه غيرها اي بالعلة بان تشاركه
عن غيرها وانما ترك ذكر العلة ههنا بناء على انه اكتفى بذكره

ايضا وقوله مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها واما تركيب الافراد
والهويات الشخصية فلا كلام فيه اذ الكلام في تركيب الماهيات
واطلاق الماهية على الاشياء من خلاف الظاهر والمتعارف
وقوله وكذلك الوجود ناظر الى قوله فسلب هذا اذا كان
الوجود المطلق طبيعة نوعية ظاهر واما اذا كان عرضا عاما
للوجودات الخصوصة المختلفة الحقائق فكونها نفس الماهية
انما يكون بالنسبة الى التخصيص الحاصل في ضمن تلك الوجودات
المخصوصة وقوله في الثبوت اي الثبوت الذي هو نفس ماهية الوجود
كما اشار اليه بقوله ليس مفهومه الا الثبوت قوله فالظاهر ان
الحكم الكلي هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ما ذكره انما
للمطالب اليقينية بالتمثيل الذي هو مفيد للظن وقوله اي
صورة نوعية يعني انها من مقولة الجوهر وقوله وجعل جزءا من الجوهر
فيه تنبيه على انه ليس يلزم ان يكون لكل جوهر من عوارضه ماهية
حقيقية كما توهم بل اللازم منه جواز ان يكون لبعض الجواهر مركبا
من الجوهر والعرض الذي يتمم لذلك الجوهر كما ذكره الشارح
وقوله فتامل ولعل وجهه هو ان المركب من الجوهر والعرض لا يكون
جوهرا حقيقة بل ولا يكون واحدا حقيقيا ايضا فيضعف وقوله الطبيعة الواحدة

هذا مثل قولهم الجنس الواحد وانما احتاج هنا الى ذكر قيد الوحدة
فان العسكر من الماهيات الحقيقية لكنه ليس من قبيل الماهيات
الحقيقية الوحدة بل هو من قبيل الماهيات الاعتبارية الوحدة و
الكلام في اجزاء الماهية الحقيقية الوحدة سواء كانت موجودة في
الخارج او في الذهن كالمركبة من الجنس والفصل **قوله** حقيقة
واحدة كذلك قيل ان قوله حقيقة بالنصب على انه تمييز او حال
وقوله واحدة كذلك بالرفع على انه خبر ان والحق ان الخبر هو قوله
حقيقة واحدة واما قوله كذلك فهو مفعول مطلق لقوله واحدة
بناء على ان المشار اليه بذلك هو وحدة حقيقية ثم ان
هذا التوضيح كله لاجل ان لا يتوهم ايضا فان ماهية مركبة من
الجنس والفصل يكون وحدتها حقيقية لا اعتبارية سواء كانت
تلك الماهية موجودة في الخارج كالانسان او لم يكن كالعنقاء
وكالجنس والفصل ونحوهما لا يقال العسكر ايضا وحدتها حقيقية
اذ يقال عسكر واحد مثلا لانا نقول الواحد وحدة حقيقية هو
ما يكون شخصا واحدا حقيقة او نوعا واحدا او جنسا واحدا
كذلك والعسكر ليس شخصا واحدا حقيقة وهو ظ ولا نوعا واحدا
او جنسا واحدا ايضا اذ العسكر المخصوص ليس امرا كليا وقوله في

وفي عبارة الكتاب اشارة الى لعل ما ذكره اولا انما كان لايراد
سند المنع بوجه اخر فيكون كل من الوجهين سندا على حدة
او يكون ما ذكره اولا تمهيدا لما يذكره بعده لزيادة التقرير
والايضاح وقوله ثم ان المتبادر انما ذكر المتبادر هنا لانه
يجوز ان يراد بما ذكر ان يكون الفصل علة ناقصة للجنس على معنى
ان الفصل محصل الجنس وعلة عبارة عن تمام الماهية النوعية
وقوله فان المستلزم للمعلول اه واما الذي يجب استلزامه
للمعلول هي العلة التامة بخلاف العلة الناقصة كما ذكره
واما الجزء الاخير من العلة التامة كصورة السرير مثلا فهو
في حكم العلة التامة كما ذكره في المواضع **قوله** والا لم يعقل الجنس
بدون فصل من الفصول قد نقل عنه انه قال والاولى
ان يقال والا لم يعقل الفصل بدون الجنس هذا المنقول ليس
بجيد فان اللازم من كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن
وهو ان يتوقف وجود الجنس على الفصل الذي فرضناه علة
فلا يعقل وجود الجنس بدون الفصل وهذا ظ واما انه لا يعقل وجود
الفصل بدون الجنس فذلك مبني على كون الفصل علة تامة
فهو ممنوع هنا وقوله لتمام الماهية الموجودة في الخارج الظاهر ان

الفصل لوجود الماهية في الخارج لاجل صحة المسامحة على ما مر
وسيجيء ايضا ان الموجود في الخارج هو الاشخاص دون الماهية
من حيث هي وقوله لم يصح حمل هذه الاشياء بعضها على بعض
بالمواطاة اي لكن اللازم باطل اذ يحمل بعض من هذه الامور
الاربعة على بعض اخر منها وذلك البعض المحمول هو الحيوان
او الناطق او الانسان بدون زيد فان الوجدان الضروري
يشهد ان الجزء الطبيعي لا يحمل على شيء اصلا الا بتاويل بعيد
كل كما سمعته من الشارح في موضع وقوله فان الصور العقلية
توجد تارة اه وبالجملة انه يعتبر في كون الحيوان عين النوع
احدهما انضمام الناطق اليه وثانيهما مطابقتها للانسان بحيث يكون
جميع هذه الامور الثلثة امرا واحدا في الخارج واما الحيوان الماخوذ
بشرط لا شيء فيعتبر فيه التجرد عن الشرط الثاني لا عن الشرط الاول
والحيوان الماخوذ لا بشرط شيء لا يعتبر فيه شيء من الشرطين المذكورين
اصلا وان كان حمله على الانسان موقوفا على اعتبار الشرطين
المذكورين وقوله وكذا الفصل اي يعتبر فيه ايضا هذه الاعتبارات
المذكورة في الجنس وقوله فلا يحمل بعضها على بعض اي لا يحمل شيء
من هذه الثلثة اي الجنس والفصل والنوع على اخر منها وقوله

لكن

لكن ينتزع العقل منه اي ينتزع العقل هذه الصورة من ذلك
البسيط لا باعتبار امور خارجة عنه بل باعتبار ذاته على ان
يكون كل واحدة منها عينه في الخارج بخلاف البسائط العقلية
كالاجناس العالية مثلا فان العقل انما ينتزع الصور منها باعتبار
عوارضها لا باعتبار ذواتها على الوجه المذكور فتامل قوله
وكلاهما محال لان وقد يمنع استحالة الثاني بان يقال لم لا يجوز ان
يوجد اجزاء الماهية مثلا بوجود واحد في الخارج وهو وجود الكل
فليجز ايضا ان يوجد الجنس والفصل بوجود واحد في الخارج
وهو وجود الماهية والاظهر في المنع منهما وانت خبير بان المقصود
هنا هو ان لكل من الجنس والفصل حقيقة مخالفة لحقيقة الاخر
بخلاف اجزاء الماهية اذ ليس لها حقائق مختلفة بل كونها اجزاء انما
هو فرضي لا بالفعل ثم انه لا شك في استحالة وجود الكل بدون
وجود الاجزاء التي هي مختلفة بالفعل بخلاف وجود الكل بدون
وجود الاجزاء التي هي اجزاء فرضية قوله انما يصح في الذاتيات
هذا الحصر صحيح لا اشكال فيه وذكر طائفة في صدد هذا
الحصر ان لفظ الهوية يطلق على الهوية الجزئية وعلى الوجود الخارجي
واما ما كان ايضا لا في ذي الهوية انما يصح في ذاتيات الشيء

دون سائر المحمولات العرضية سواء كانت امورا وجودية
او عدمية فان مبدأ الحمل وان كان وانحلالي منضم كل واحد
منها لكنه خارج عن ماهية ذلك الشيء فلا يمكن ان يتحد معه لا في
هذه المرتبة ولا في الوجود الخارجي فان قيل ما وجه تخصيص الامور
العدمية بالذكر ههنا حيث قال دون الامور العدمية قلنا لعل
وجهه هو التنبيه بالبعيد على الابعد فانه لما وجب ان تكون
المحمولات العدمية غير متحدة بموضوعاتها في الهوية مع انه
ليس لمبدأ الحمل ههنا وجود مستقل وجب ان تكون المحمولات
الوجودية غير متحدة بموضوعاتها في الهوية بالطريق الاولى
فان مبدأ الحمل ههنا كان له وجود مستقل عارض للموضوع
قوله متحدان ذاتا اي سواء كانا متحدين هوية كالجنس و
الفصل او لم يكن وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون مبدأ الحمل
امرا وجوديا كالاسود او لم يكن كالاعمى ثم انه على تقدير ان يكون
ذات الاسود او ذات الاعمى متحدة بذات الانسان مثلا لا
يلزم ان يكون ذات السواد او ذات العمى متحدة بذات الانسان
ايضا بقوله يعني ان صدقا عليه ذات واحدة اي ان ما حملا عليه
بالمواطاة ذات واحدة ولا يلزم من هذا التعريف الشيء بنفسه

كالنوع فان معنى الحمل بالمواطاة اعني الحمل هو هو امر
مشهور فيما بينهم لكن المقصود ههنا بيان هو حمل احد
الشيئين على الاخر حملا بالمواطاة بان يقال هو ان يكون
ما حملا عليه ذاتا واحدة لكن هذا اذا كان المحكوم عليه امرا كليا
كالانسان بحيث يكون الحكم ههنا على الافراد واما اذا كان
المحكوم عليه جزئيا حقيقيا كذات زيد مثلا او كان المحكوم عليه
كليا ويكون الحكم على نفس مفهومه مثل قولنا الانسان نوع
فيعلم حاله بالمقايسة على ما ذكر وقوله مما لا شبهة فيه فان
جميع الصفات السلبية كذلك مثل قولنا الله تعالى ليس بجسم ولا متحيز
ولا عرض قوله اذا حصلت الاجزاء الخارجية بايهما في
العقل اي اذا حصلت تلك الاجزاء في العقل لكنها اما بالرسم
او بالحد التام فيكون هذا القسم مركبا في العقل من الجنس
والفصل وان كان بسيطا في الخارج وعلى التقديرين لا
يمكن حمل كل واحد من تلك الاجزاء العقلية على المجموع المركب
منها في الخارج وهو ظ وكذا لا يمكن حمل ذلك المجموع العقلي
على هذا المجموع الخارجي فان جواز حمل المجموع يتوقف على جواز
حمل كل واحد من اجزائه اي لا يمكن وقوله وانه اذ يلزم ح

ان لا يكون تمام الحقيقة العقلية تمام الحقيقة العينية بل يكون
تمامها هو مجموع الحقيقتين معا فتامل وقوله والاشتقاق يخرج
الجزء عن الجزئية اه قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمشتق الامر
المنتزع عن الشيء لا المشتق الاصطلاحي المشتمل على النسبة
اذ بان هذا المنع ساقط فانا اذا انتزعنا محمولا من الجزء المباين
كسقف البيت نسبنا ذلك المحمول الى البيت فانه لا يمكن حمله
عليه الا باعتبار النسبة الخارجية مثل ان يقال البيت مسقف
او ذو سقف او نحو ذلك قوله ان المركب من الاجزاء الغير
المحمولة اه لا يخفى انه يمكن ان يتركب من اجزاء خارجة متباينة
باعتبار التشخص متحدة باعتبار نفس الحقيقة فعلى هذا يمكن
تركب ماهية هذا الشيء من اجزاء محمولة الا ان يقال الكلام
في تركب الماهية من الاجزاء الغير المحمولة لا في تركيب الهوية من
تلك الاجزاء وظاهر ان هذا الشيء ليس ماهيته من الاجزاء الغير مركبة
المحمولة وان كانت هويته مركبة من تلك الاجزاء الغير المحمولة نعم
كانت ماهيته مركبة من الاجزاء المحمولة فتامل قوله والا كان
كل واحد منهما علة للاخر اه ذكر في شرح المطالع ان هذا انما
يتم لو كان الفصل علة للجنس اما اذا كانت علة للحصة فلا لجواز
ان

يكون الجنس علة لحصة النوع من الفصل كما يكون الفصل علة
من الجنس فلا يلزم انقلاب المعلول علة لمغايرة الجنس والفصل
حصصهما ولعل الشارح لم يلتفت الى هذه المناقشة بناء على ما
فهمه من العلة الخارجية كما مر فحينئذ يكون كل من الجنس و
الفصل باعتبار وجوده الخارجي علة للاخر باعتبار وجوده الخارجي
ايضا فيلزم الدور البتة وقوله ولذا جابوا عنه اى اجابوا بالمنع المبني
على هذا الترديد الذي يذكره ههنا وقوله ان كان مفهوم
الذي له النطق اى ان كان مفهوم الناطق اعني ما يكون
مفهومه المفهوم الناطق وقوله انه من اثار فصله وانما لم
نقل من اثار فصله الخاصة لعدم اختصاص هذا المفهوم العارض
كما مر الظ وقوله فان طبيعة الجنس في النوع وان لم يكن واحدا
بالتشخص الا انها امر واحد بالذات ضرورة كونها حصة واحدة
قوله فصلا قريبا الظ ان كون المتحرك بالارادة فصلا قريبا
للحيوان انما هو على تقدير ان يراد بالحركة الارادية ما لا يتناول ل
حركة الفلك ايضا وهو الحركة التي لا يكون على نهج واحد بخلاف
حركة الفلك او يراد بالحركة الارادية ما ليس بالايجاب بخلاف
حركة الفلك الا ان الحركات الارادية للحيوان ايجابية

ايضا عند الحكماء كالعلم في موضوعه وقوله ويكفينا اي ولا حاجة
بنا الى الاستعانة بالعلية مهنا حتى يحتاج الى ان يتبدل بلزم اجتماع
علتين مستقلتين اه وقوله لم يكن لها فصل بهذا المعنى
وذلك لان كل واحد من الامرين المتساويين وان كان متميزا
عن جميع الاغيار لكنه ليس بتام فان مجموعهما وان كان تماما
لكنه ليس بجزء اصلا وقوله ترتيبا على العلية اي يلزم ح توارد
العلتين المستقلتين كما مر آنفا وتوضيحه انه لم لا يجوز ان يكون
كل واحد منهما مستقلا في التميز ولا يكون مستقلا في العلية
بل يكون مجموعهما علة مستقلة وانت خبير بان عليتهما انما
هي باعتبار تميز قوله فيتخلف عنه المعلول لا يقال هذا
انما يصح اذا كان الفصل علة تامة للجنس وليس كذلك بل غايته
ان يكون علة فاعلية والتخلف في العلة الفاعلية لانا نقول
الجنس لا ينفك عن الفصل فلو كان علة فاعلية كانت
موجبة ومن امتناع التخلف في العلة الموجبة كذا في شرح المطالع
وقوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاول فانه لو
وجد جنس كل منهما في الاول لم يتمايز النوعان في انفسهما اذ
المفروض ان هذا الفصل الذي يتحقق فيهما معا واما علة

موجبة لكل واحد من الجنسين بحيث لا يختلفان عنه اصلا
فيجب اجتماع كل من الجنسين مع هذا الفصل في كل واحد
من النوعين فح اين المميز الذاتي في كل منهما وقوله
اذ لو قارنا جنسين في مرتبة اه كما لو فرضنا ان يكون
الناطق للحيوان في نوع الانسان وللجوهر النوراني في
نوع الملك مثلا فح يكون الحيوان والجوهر النوراني
جنسين في مرتبة واحدة اذ ليس كل منهما جنسا للآخر
وقوله لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في
مرتبة كما لو فرضنا ان يكون للحيوان والجسم النامي
المنتصب القامة جنسين للانسان ولعل وجه
الاستحالة هو انه يلزم ح ان يكون للبسيط اجزاء هما
الجنسان المذكوران لكن هذا انما يتم اذا كان الفصل
اعني الناطق مثلا امرا بسيطا وانه ثم وايضا يلزم
ان يتوقف كل واحد من الجنسين على الآخر فيلزم الدور
كما سيجيء في آخر الدرس لكن لزوم الدور والمتنع مهنا
ممنوع لم لا يجوز ان يكون الدور معية وقوله وح اي حين
تقدم الفصل للنوعين في مرتبة واحدة كتقديم الناطق للا نسان

والملك وقوله مشترك ان في الدليل هو استلزامه التخلف
وقوله واذا لم يجز ان يكون بين اجزائه عموم من وجه
هذا بناء على ما هو المشهور كما في آخر مقصد الخامس قوله
لانه لا يحصل ح كل منهما بالفصل وحده معنى كون الفصل
محصلا للجنس هو ان يجعله مطابقا للماهية التامة على ما ذكر
في شرح المطالع فلو فرضنا ان يكون الحيوان والجسم النامي
المنتصب القامة جنسين للانسان فلا يحصل كل منهما
وحده بدون الآخر بل يحصل كل منهما بالناطق والجنس
الاول كالثاني وقوله فيلزم الدور لا يخفى عليك انه انما يلزم
الدور المحال اذا لم يكن المجموع منهما يحصل بواحد فقط بل كان
لكل منهما يحصل بالفصل وحده بحيث يكون يحصل كل منهما
موقوفا على يحصل الآخر لكن الامر ليس كذلك كما عرفت
واما اذا كان لهما معا يحصل واحد معا بالفصل فلا استحالة
فيه غاية ما في الباب ان يكون هناك دور معية وانه ليس
بمحال والجواب ان المراد بالمعين الظاهر ان مرجع
هذا الجواب الى اثبات المقدمة الممنوعة باختيار الشق
الثاني ويجوز ان يراد به اثبات المطلوب بتقرير آخر للدليل بحيث

يندفع عنه المنع المذكور فان قلت سلمنا ان اسم زيد
ليس مفهومه مفهوم الانسان وحده بحيث يكون التعين
شرطا خارجا عن هوية زيد فيلزم ان لا يصدق على زيد
انه عمرو كما زعمتم وكذا لم يثبت كون التعين وجوديا
كما هو المدعى لجواز ان يكون الامر العدمي شرطا للوجود ك
قلت اذا لاحظنا هوية زيد من حيث هي وقطعنا النظر عن
الامور الخارجة عن خصوصية هذا الشخص من حيث
هو فانا نحكم بالبداهة ان هوية زيد لا يصدق على عمرو فلا
بد ان يكون تعينه داخلا في هويته بالضرورة ومن هنا
يعلم ان الاعراض التابعة لزيد مثل الكم والكيف وغيرهما
لا يصلح ان يكون مشخصة لزيد ومميزة له في الخارج كما عرفت فت
آنفا ولانه يلزم الدور كما يجيء في موضع الاعراض ان شاء الله
وما يقال من ان التشخص جزء عقلي للموجود الخارجي كما اشتهر منه
ولا شك ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان
يكون موجودا في الخارج فغير وارد وذلك لان الجزء العقلي
للموجود في الخارج اما ان يكون عين ذلك الموجود في الخارج
كما في الاجزاء المحمولة او غير ذلك الموجود في الخارج كما في الاجزاء

الغير المحمولة واما ما كان يلزم وجود ذلك الجزء في الخارج
اما على الاول فلما عرفت ان الشيء الموجود واجزاءه المحمولة
متحدة في الخارج ذاتا وهوية واما على الثاني فلانه لو لم يوجد
في الخارج تلك الاجزاء الغير المحمولة يلزم تقوم الموجود في
الخارج بالمعدوم فيه وانه مح ولعل منشأ هذا هو ان الشارح
الاغراض قد اورده في بعض المواضع على القول بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج لكنه بحث هناك ولا يجري هنا كما
لا يخفى وهما متحدان في الخارج ذاتا اه اريد به ان
مفهوم الماهية ومفهوم التشخص متحدان ذاتا اه كما توهم فانهما
من المعقولات الثانية كيف يكونان من الموجودات العينية
بل اراد به ان معروض مفهوم الماهية في العقل كالحيوان
الناطق مثلا ومعروض مفهوم التشخص في العقل مثل هذية
زيد مثلا امران متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
وان كانا متغايرين في الذهن فقط قوله وكذا صورة
الماهية المتشخصة اه هذا اللفظ على صيغة اسم المفعول بخلاف
ما قبله وما يذكر بعده في مواضع تسعة من قوله واعلم الى
قوله واجيب الامام فان هذا اللفظ في تلك المواضع على صيغة

اسم الفاعل ثم لا يذهب عليك ان هذه الصورة متشخصة
ترتسم في الآلة او لانه تنتزع العقل منها صورتان اخريان
هما الجنس والفصل فليتامل كان متعينا في حد ذاته
غير قابل للاشتراك فيه قيل هذا منقوض بالهيولى فانها
موجودة في الخارج مع انها اذا قطع النظر عن الصورة الحالة له
فيها لا يكون متعينة في نفسها عندهم ويمكن ان يقال الهيولى
العنصرية مثلا عندهم امر موجود متعين في حد ذاته و
جزئي حقيقي في نفسه وان لم يكن في حد ذاته واحدا ولا كثيرا
ولا متصلا ولا منفصلا لا يقال هيولى هذه الماء مثلا بعينه
لهيولى ذلك الماء بالضرورة فيلزم اشتراكها وعدم تعينها
في حد ذاتها لانا نقول المغايرة المذكورة فيهما انما هي
عارضة للصورة اولا وبالذات وللهيولى ثانيا وبالعرض
ولا تنافي في امثال ذلك ان يكون الهيولى متعينة في حد
ذاتها غير قابلة للاشتراك الحقيقي بين الافراد المتعددة
وبالجملة ان كل موجود خارجي مع قطع النظر عن غيره فهو
متعين في حد ذاته لا يقبل الاشتراك الحقيقي سواء كان
ذلك الموجود واحدا بالوحدة العارضة له او ذلك

كثيرا بالكثرة العارضة له ح

مثل الصور والاعراض اوكان واحدا بالوحدة العارضة
للاخر وكثيرا بالكثرة العارضة للاخر وذلك مثل الهيولى
ويسمى نفس الكلام ان له وجها واما ما يقال انه هذا
اختيار للشق الاول ومنع اللزوم في قوله لزم ان يكون
الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة او معارضة
لابطال هذا اللزوم المذكور ونقضه ولو كان انه لا يقال
لا يجوز ان يكون لكل واحد من تلك الكثرة عين الطبيعة
بشرط ان ينضم الى الطبيعة في الخارج تشخصات خارجية عن
كل واحد من تلك الكثرة ايضا لانا نقول قد عرفت بطلان
هذا الاحتمال بقوله وليس مفهوم زيد مفهوم الانسان مع
وحده فتذكر   اما ان عدما للاتعين العدمي الخ فيه
انه لا يجوز ان يكون كلاهما عدما متعينين وجوديا ويكون التعين ما صدق عليه اللا
عدميا لهذا الامر الوجودي لا لمفهوم اللاتعين العدمي
حتى يلزم ان يكون وجوديا ولو سلم انه عدمي لهذا المفهوم العدمي
مثلا سلم لا يجوز ان يكون كلاهما عدميين كما لا امتناع والكلام
عليه هو المشهور وقوله واما ان يكون لتعين اخر الخ ان
اراد بالتعين الاخر هنا هو ما صدق عليه مطلق التعين
ولا

ولا هذا لا يناسب ان يكون قسيما لقوله اما ان يكون عدما
للاتعين العدمي الا بتقدير وهو ان يقال واما ان يكون
عدما للتعين وح لا يتصور ان يكون عدما لنفسه
بعين ان يكون لتعين اخر فعلى هذا يبطل انحصار التر ديد
المذكور في هذين الشقين وقوله اللاتعين الاخر مثله
ممنوع وكذا قوله وهذا مثله وقوله فيكون هو ايضا وجوديا
ممنوع ايضا   فلو كان العدمي عدما لكان الوجود ي
وجوديا والمفروض ان العدمي مقابل للوجودي وان
العدم مقابل للوجود فلو كان العدم والعدمي كلاهما
شيئا واحدا والالزم ان يكون لشيء واحد امران متقا بلان
وانه لظ قطعا ثم ان ذكر هنا سند المنع فالكلام على السند
لا سيما ايراد المنع عليه مما لا وجه له اصلا ويجوز ان يحمل
الكلام هنا على المعارضة في المقدمة ح يتصور ايراد
المنع وقوله فلا يكون العدمي مستلزما للعدم لما عرفت
ان النسبة بين الوجودي والوجود بالعموم من وجه فيلزم
ان يكون بين نقيضيهما تباين جزئي فثبت ان كل من
العدمي والعدم لا يستلزم الاخر وفيه المطلوب فعلى هذا

يكون تفسير العدمي هو ما لا يكون ثبوته لموصوفه لوجود
له ولا يوجد هذا الممنوع بدون العدم الا في الموجود القايم
بذاته اذ لا يوجد في شيء من الصفات الوجودية وملحوظ ويوجد
في ساير الامور العدمية لكن لو وجد هناك بدون العدم
فيصح ان وجوده بدون العدم انما هو في الموجود
القايم بذاته لكن اطلاق العدم عليه خلاف المتعارف
وقوله بالجملة سند اخر ايضا او معارضة في المقدمة كرر ذلك
قوله فان قلت الوجودي اشارة الى اثبات المقدمة الممنوعة
بتغيير ما د الامام اذا لم يكن التعين موجودا كان او معدوما
قطعا لم يخرج قول المص لانه لو كان عدميا نزد
الشارح هذا الجواب بانه لا يصح بها دليل الامام عليه
كما لا يخفى   يخصص الماهية الخ اي قوله يتخصص بالماهية
المهملة يعني انه كما ان الفصل ينضم الى الماهية في العقل
يخصص الماهية في العقل حال الانضمام كذلك التعين
ينضم الى الماهية في الخارج يخصص في الخارج حال الانضمام
ونظير ذلك ان يخصص حقيقة الجسم في الخارج بانضمام النوعية
او الشخصية اليها في الخارج وبالجملة لا بد لنفي ذلك من دليل

فان دلائل المنع   فاذا النزاع لفظي فقد عرفت ان
ادل المقصد ان المص قد بين دليل الحكماء على وجه يؤدي
الى المدعى الذي هو الحق وقد عرفت منها ايضا ان الذي
سنده هذان الوجهان انما هو كون التعين ممتازا عن الماهية
في الخارج منضما اليها فهو في اثبته الحكماء لا ينفيه المتكلمون
وما ينفيه المتكلمون لا يثبته المتكلمون الحكماء فمن قال بانه
صلح ما هو نزاع فقد انكر الصلح بعد استماعه فان قيل اذا
كانت الماهية والتشخص متحدين في الخارج ذاتا وجودا معا
فكيف يتصور اقتضاء الماهية تشخصها كما في بعض الماهيات
قلنا قد نبهناك ان مفهوم التشخص من المعقولات الثانية
وان المتحد في الخارج هو ذاتهما لا مفهوميهما فلم لا يجوز ان
يقتضي ذات التشخص من حيث هي هذا المفهوم العارض
في العقل كما ان ذات الواجب تع وهو الوجود الخاص يقتضي
الوجود المطلق الذي هو من المعقولات الثانية
الا ان عروض الشيء وقيامه في العقل لا ينافي كونه لازم
الماهية كما في الامكان اللازم لماهية الممكن مع انه من
المعقولات الثانية على ما مر فان قيل ما الفرق بينهما

الماهية المذكورة وبين الماهية التي هي عين تشخصها
قلنا الذي قام دان تلك الماهية قابلة لان يفرض صدقها
على كثيرين وان لم يكن صدقها على كثيرين في نفس الامر
واما هذه الماهية فليست بقابلة لان يفرض صدقها
على كثيرين فيكون اطلاق لفظ الماهية عليها مجازا
بخلاف الماهية الاولى وقد صرح ان الكلية لازمة للنوع
الماهية فان قيل هل يتصور من الممكنات ما يقتضي
تشخصه عينه قلنا نعم اذ يتصور ان لا يكون وجوده مقتضى
ذاته وذلك بحيث لو وجد في الخارج كان ذاته مقتضيا
لتعينه على ذاته   الذاهبون الى كون التعين
وجوديا ولعل ذكر هذا الوصف لبيان الواقع لا للاحتراز
عن كون التعين باعتبار اتصاف الماهية به على القول
بانه عدمي مثل ان يقال الاتصاف بالتعين العدمي
اما ان يتعلق بالماهية او باللازم له وقوله بخلاف النفوس
المجردة واما تعلقها بالمادة بالايجاد فهو قولك بعد وجودها
وتشخصها فلا يتصور ان يكون علة لتشخصها والا يلزم الدور
بخلاف النفوس الانسانية بالمادة باعتبار التدبير و
انسدد

اذ يتصور استعداد المادة بنفس مخصوصة فيفيض
عليها هذه النفس من المبدا الفياض عندهم كما ذكره
وقوله قال بعض الفضلاء اه اذ يتضح اجمالي باستلزام
الدليل محالا   فان تشخص الهيولى معلل بتشخص
المتشخصة او بالصور الجسمية او بالصورة الشخصية
المتشخصة بذاتها ومنها اعتراض مشهور وهو انهم كانوا
يقولون الهيولى عند الاتصال والانفصال باقية
بعينها يتوارد عليها صور متصلة والهيولى تحتاج الى الصورة
في بقائها والصورة تحتاج الى الهيولى في تعينها والعناصر
صورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة
بجنسها وهيولى قديمة بشخصها فهذه كلمات تدل على
الهيولى موجودة متشخصة في نفسها ولم يكن محتاجة
في تشخصها الى الصورة وساير الامور الحالة فيها
ولكن نقول وبالله التوفيق يعرض للهيولى
على وجهين احدهما ان يكون عرضها اولا وبالذات
بحيث لا احتياج هناك الى واسطة في العروض اصلا فهذا
التشخص كانت الهيولى عندهم ازليا ابديا ويكون

قابلا للانفصال والاتصال والوحدة والكثرة وتكون
قابلا للامور المتقابلة والصورة المحللة الى غير ذلك و
مع ذلك يكون لها نوعا من التشخص وبالجملة ان يكون عروضه
لها بواسطة عروضه لشيء اخر فهذا التشخص هو المعلل عندهم
بالصورة الحالة فيها ولا شك ان هذا التشخص بالحقيقة
عبارة انما يعرض للصورة وسائر الامور الحالة فيها ولهذا الا
كانت الهيولى متغيرة متعددة طويلة قصيرة الى غير ذلك
ثم لا يخفى ان عروض هذه التشخصات بواسطة لا ينافي عروض
تشخصها الحقيقي الحاصل لها بلا واسطة كى ان تعين الاشكال
المحللة في الشمعة المشخصة لا ينافي عندهم بقاء الصورة
الجسمية بعينها غاية في الباب ان هذه الوحدة عارضة لتعين
الصورة الجسمية بعينها اولا وبالذات وللهيولى ثانيا
وبالعرض هذا ما تفردت به في هذا المقام بتوفيق
الملك العلام قوله وقد بنوا دليلهم على عدم جواز
ما نحن كانوا يدعون لزوم الدور ح ليلزم ان يكون كلاهما
تساف وقوله ويلزم تسلسل القوابل هاهنا يذكر اللازم
لان الدور يستلزم التسلسل كما هو المشهور فلذا اكتفى
بذكر

بذكر اللازم الذي هو التسلسل بل لا يجوز تعيين
الماهيات بصفاتها العارضة اه هنا بحث وهو انا
نختار ان تشخص النفس للهيولى قد كان حاصلا لها
بلا واسطة شيء بل هو مقتضى ذاتها واما التشخصات
ت الحاصلة بواسطة الامور الحالة فيها او بسبب الاستعدادات
المتعاقبة الى غير النهاية فهي تشخصات عرضية متواردة عليها
ح لا يرد النقض على الدليل المذكور بالهيولى اذ الكلام
في الماهية التي لا يقتضي تشخصها بنفسها والهيولى
ليست فيها كما ذكرنا فلعل هذا التشخص للنفس
يكون شرطا لورود التشخصات العرضية
وحصول تلك الاستعدادات المتعاقبة وعروض
تلك الصورة المحللة وقد عرفت ان عروض
تشخص النفس لها لا ينافي توارد التشخصات
العرضية عليها كى ينوارد الاشكال المحللة على الصورة
المعينة في الشمعة المخصوصة مثلا على ما قالوا قوله واذا
تعدد الفاعل المباين هذا الجواب مبني على اختيار
تعدد الفاعل المباين وهو ظاهر واما ما ذكر قبله

فهو مبني على اعتبار وحدة الفاعل المباين لكن تعدد
نسبته الى تلك الافراد المتعددة ومنهم من
جعل هذا الاعتراض فقد يتوهم على ان ذكر هذا
الكلام هٰهنا استطرادي وكذا ما يذكر بعده اعني قوله
وقد يقال اه وذلك لان موضع بيان كون التعين
ليس وجوديا وكونه عدميا انما هو المقصد الحادي عشر
الذي هو قبل هذا المقصد كما لا يخفى والظاهر ان قوله ومنهم
جعل اه اشارة الى ايراد النقض الاجمالي على
اصل الدليل بناء على ان التعين وجودي عند
المستدل كما مر كانه قيل لو كان الدليل المذكور
صحيحا بجميع مقدماته يلزم ان لا يكون التعين وجوديا
لكنه ح عندكم وان قوله وقد يقال اشارة الى المعا
رضة في بعض المقدمات الدليل كانه قيل
ليس للتعين علة فضلا عن ان يكون علته هذا
او ذاك لان التعين عدمي فلا يكون علة فان
معناه عجزه اه وقوله الحجر نوعها في تحققها
الملازمة مسلمة وامتناع اللازم ممنوع وقوله

الا يرى ان كل عاقل يعلم آه هذا تنبيه على كون تصوراتها
ضرورية فما يقال ما ذكرتم انما يدل على كون تصوراتها بالكنه
ضرورية لا يجدي هٰهنا كثير نفع لانه كلام على التنبيه وقوله
ما لا يجب وجوده ولا عدمه لا يخفى عليك ان تفسير الممكن بالامكان
الخاص غير مذكور في تعريفي الوجوب والامتناع بل المذكور في
تعريفهما هو الممكن بالامكان العام لكن يعرف حاله ايضا بالمقايسة
الى الامكان الخاص فاذا قيل له وما الامكان العام قال
ما لا يجب وجوده او عدمه وهذا معنى سلب الضرورة عن احد
الجانبين او قال ما لا يمتنع وجوده او عدمه وقوله وانه
دور ظاهر اراد به معناه اللغوي فيكون اعم من الدور الظاهر
بالمعنى الاصطلاحي اعني الدور بمرتبة فقط لان الدور هٰهنا
يتناول الدور بمرتبتين كما اذا عرف الواجب بما يمتنع عدمه
وعرف الممتنع بما لا يمكن وجوده وعرف الممكن بما لا يجب وجوده
وعدمه وقوله لانه اقرب الى الوجود قد يتوهم ان الضد
اقرب خطورا بالبال مع الضد كما ذكر في بحث الوجود فينبغي
ان يكون الامتناع اظهر وانت خبير بان ضد الوجود هو
العدم وان الوجوب اقرب الى نفس الوجود والامتناع

الم صد الد
والامكان د

قريب الى ضد الوجود والا فاين هذا القرب من ذاك القرب
نعم يكون العدم اقرب خطورا بالبال مع الوجود من الوجوب
مع الوجود ايضا لكن لا كلام فى ذلك   ان الوجوب
يقال على الواجب آه يعنى ان الوجوب ينسب الى الواجب ويطلق
عليه بطريق الاشتقاق اذ لا يطلق الوجوب على الواجب
بالمواطاة بناء على ما هو المشهور وقوله فاما بتأويل
الواجب اى اما بتأويل الذات المذكورة آنفا بالواجب
واما بارادة مبدأ الوجوب وتقديره هناك فعلى التقدير
الاول هكذا الثالثة الشئ الذى به يمتاز ذات الواجب
عن الغير وعلى التقدير الثانى هكذا الثالثة الشئ الذى به
يمتاز الذات الذى هو مبدأ الوجوب عن الغير ويحتمل ان
يقال فى توجيه قوله فاما بتأويل الواجب فاما بتأويل الوجوب
المذكور اولا بالواجب او ارادة مبدأ الوجوب لكن ارادة
هذا الاحتمال فى الوجوب الذى هو الخاصة لا يكفى فى تعريف
مفهوم الخاصة لان التعريف ح يكون بالاعم وايضا ما يذكر
فيما بعد من قوله والثالث ما به يمتاز ذات الممكن آه
يؤيد الاحتمال الاول كما لا يخفى وقوله لكنها آه هو استدرا

لدفع الوهم الناشئ من قوله امور متلازمة بناء على ان التلازم
بين الاشياء قد يكون مع اتحاد ذواتها اذ لا يتصور الانفكاك
بين الشئ ونفسه ولا معنى للتلازم الا هذا   وكذا
الامكان فان قيل لم لم يعرفوا الوجوب فى الامكان بهذه الخواص
حتى لا يلزم الدور قلنا الكلام فى تعريف ماهيتهما بالكنه وح
يلزم الدور كما مر واما التعريف بالخواص فلا كلام فيه وقوله يقال
وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار حاله من الخواص
الظاهر ان الاستغناء والاقتضاء والامتياز ههنا انما
ينسب الى الوجود الخارجى فلا كلام لنا فى الامتناع باعتبار
هذه الخواص الثلث   وجوابه انا نختار آه قيل هذا
جواب جدلى يكفى للمانع ههنا والا فكون الوجوب القائم
بالواجب واجبا بالذات مما لا يقبل اصلا مع انه ح يلزم
تعدد الواجب وانه باطل باتفاق الخصمين والظاهر ان
مقصود هذا المجيب منع كون الوجوب امرا مغايرا للذات
على تقدير كون الوجوب وجوديا والا فكون صفة الوجوب
واجبا لذاته امر محال فى نفسه وان لم يكن هناك تسلسل
اصلا وهذا القدر من المحال يكفى للمعلل كما لا يخفى نعم قوله

من افراد طبيعة آه لا بد ان يكون جدليا لا تحقيقيا اذ لا يتصور
فى طبيعة واحدة ان يكون بعضها واجبا لذاته والبعض الآخر
منها اعتباريا محضا لا وجود لها اصلا اللهم الا ان يراد
بلفظ الطبيعة ههنا معنى المفهوم مطلقا دون معنى النوع فقط
فيتناول الطبيعة ح للامر العرضى ايضا فيكون مفهوم الوجوب
عرضا عاما حينئذ ولا للوجوب الوجودى الذى هو عين ذات الواجب
وللوجوب الاعتبارى الذى هو مخالف للوجوب الاول بالحقيقة
فحاصل الجواب انا نختار ان الوجوب واجب لذاته وانه عين الواجب تع
لكن وجوب الوجوب امر اعتبارى فان وجود فرد من افراد المفهوم
الواحد لا يستلزم وجود جميعها فح لا يلزم الدور كما زعمتم
قلنا ممنوع لعدم التغاير آه قد يناقش فيه بان مراد المستدل
ههنا هو ان اتصاف الذات بالوجوب يكون بسبب نفس الوجوب
والمغايرة فيه ظاهرة وانت خبير بان سبب اتصاف ذات الواجب
بالوجوب ليس نفس ماهية الوجوب من حيث هى هى والا لم يكن ذات
الواجب واجبا فان سبب اتصافه تع بالوجوب ماهية مغايرة لذاته
هف وايضا يلزم عدم انحصار الاتصاف بالوجوب فى ذات
الواجب تع فان صفة الوجوب اذا كانت صفة لاى شىء كان يكون

ذلك الشىء متصفا بالوجوب الذاتى وذلك باطل قطعا فظهر ان
سبب اتصاف ذات الواجب بالوجوب ليس نفس ماهية الواجب بل
الوجوب لو كان سببا فانما يكون سببا باعتبار وجوده فى
ذات الواجب تع فح لا يظهر حسن قولنا مثلا الواجب تع اتصف
لذاته بالوجوب بسبب وجود الوجوب فى ذاته اذ لا معنى لوجود الوجوب
فى ذاته الا اتصافه به ولا عبرة بالتغاير الاعتبارى فى امثال
هذه المواضع   فان قلت آه جواب عن المنع المذكور بقوله
ولا يلزم من امكانه اى امكان الواجب اى لنا فى اثبات المقدمة
الممنوعة ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله ولا شك انه
اذا زالت الصفات الوجودية فى نفسها كالعلم والسواد مثلا
يلزم ان يكون موصوفاتها عارية عنها فلا يكون موصوفة بها
وقوله ويبطله انه آه فلو قيل كونه نسبة ينافى كونه موجودا
قلنا هذا لا يضر المعلل بل ينفعه فان مقصوده ان لا يكون الوجوب
موجودا وقوله بل بمرتبتين بل بثلث مراتب اذ الوجوب متأخر
عن النسبة المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الماهية فلعل المضاف
محذوف اى عن وجود الماهية   وفى الملخص آه قد قالوا
ان كلام الملخص وكلام شارحه يدلان على انه ليس للوجوب معنى

ثالث وان النزاع معنوي فللتنبيه على هذا اورد كلامهما ونحن
نقول مقصود الشارح من ايراد هذين الكلامين الاشارة الى
تطبيق كلام المص عليهما فان كلام شرح الملخص مشتمل على المعاني
الثلثة اما المعنى الاول فظ واما الاخيران فيشتملهما قوله
اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زايدا آه وفي كل لانه ان اريد به
اقتضاء الذات للوجود او استحقاقه للوجود فلا شك في كونه
زايدا على الماهية وان اريد به ما به تميز الذات عن غيره
فلا شك في كونه عين الماهية فيكون هذا الاختلاف ايضا لفظيا في مه
ومن انكر المعنى الثالث للوجوب فقد خالف اجماع الحكماء في ان
الوجوب عين ذات الواجب تع وقوله اذ لا دليل على استحالة
كونه صفة آه اي لا دليل على ذلك بدون التكلف الاتي ذكره
بخلاف دليل استحالة كون الوجوب زايدا على ما اشار اليه بقوله
وسنبطله فانه لا يحتاج الى ذلك التكلف كما لا يخفى فلا
يكون الامكان صفة موجودة ههنا شبهة وهي انه لا لازم من
كون الامكان سابقا على الوجود هو ان ذات الامكان بدون
اعتبار وجودها يكون سابقا على وجود الممكن وهذا لا ينافي
ان يكون وجود الامكان متاخرا عن وجود الممكن غاية ما في

الباب ان ماهية الممكن يتصف بالامكان على وجهين احدهما انه
يتصف به بدون اعتبار وجود الامكان والثاني انه يتصف به
مع اعتبار وجود الامكان والاول قد يكون حال العدم
ايضا والثاني انما يكون حال الوجود فقط فالاول لا ينافي
ان يكون الامكان لازم الماهية اذ اللازم هو ذات الامكان
لا وجوده وما يقال من ان انتفاء الصفات الوجودية يستلزم
انتفاء الاتصاف بها ممنوع في الصفات الوجودية التي
هي لوازم الماهية فانهم قد عدوا الزوجية من الموجودات
حيث قالوا انها من الاعراض المختصة بالكم ومع ذلك فانها
لازمة لماهية الاربعة ولا شك ان انتفاء وجود الزوجية
في الخارج لا ينافي اتصاف الاربعة بها في نفس الامر وانما ذكر
في الصفات الوجودية التي هي عوارض الوجود كما لا يخفى
كل نوع مبتداء وقوله كان بحيث آه صفة المبتداء وقوله
اي فرد باضافة اي الى فرد وكلمة اي منصوبة على انها
صفة لقوله فردا وقوله موجود خبر ان وقوله وجب
جواب اذا وحتى عاطفة وقوله يوجد بالنصب عطفا على
قوله ان يتصف وقوله فانه يجب ان يكون آه خبر للمبتداء

وقوله ولا شك ان للقدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك
موصوفها عنها وربما تسمع ان الضروري قد يكون ضروريا
لذات الموضوع وقد يكون ضروريا بشرط وصف المحمول وهذا
الكلام من الاول وهو المراد بكون القدم صفة لازمة وقوله
لا يتصور انفكاك موصوفها عنها اى لا يتصور انفكاكه عنه
من حيث انه موصوف له سواء كان ذلك الموصوف واجبا
او ممكنا وكذا الحال في البقاء ونحوه وقوله لكانت الماهية
موصوفة بها الاظهر ان يقال لو كانت الموصوفية موجودة
لكانت موصوفة بالوجود فللموصوفية موصوفية اخرى وهكذا
ولعل المقصود هو الاشارة الى طريق آخر في الموصوفية
مخالف لما ذكر في الوجوب والقدم ونحوهما من ان وجوب
الوجوب نفس الوجوب الخ ومن الناس من نظر في هذا الكلام
فاعترض على ما ذكره الشارح في الالهيات حيث قال هناك
ان يكن نوعه يجب ان يكون اعتباريا وانت خبير بان المنع
الوارد هاهنا انما يتوجه على الدليل ولا يلزم من بطلان
الدليل بطلان المدلول فالحق ان يكن نوعه يجب ان يكون
اعتباريا والا يلزم ان يكون لنوع واحد افراد بعضها

وجودي بحيث يمكن وجوده وبعضها اعتباري بحيث يمتنع
وجوده وانه محال لاستحالة تنافي لوازم النوع الواحد ولو
فرضنا انه لم يوجد دليل على كونه اعتباريا فانا نحكم بالحدس
انه اعتباري لا وجود له في الخارج وقوله وتلخيصه اى
تلخيص المنع المذكور وانما قال تلخيصه ولم يقل تحقيقه لان ما
ذكره هاهنا انما هو لمجرد توجيه المنع لا لبيان ما هو الحق فما
ذكره هاهنا لا ينافي ما ذكره في صدر هذا المقصد كما توهم
وذلك لان ترويج المنع يكفيه احتمال عقلي فلو اريد تحقيقه لا بد
ان يؤول بما ذكره في صدر المقصد وقوله حال عدمها
اى قبل وجودها فقوله حال عدمها بيان وان حال الحدوث
ايضا فاذا كان الحدوث وجوديا لجاز اتصاف الماهية قبل
وجودها بناء على ان الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود
فيجب ان يكون حال الحدوث قبل حال الوجود وكذا
الحال في الامكان اى في امكان الموجود في الخارج دون
امكان المعدوم فيه اذ لا يقول عاقل بوجود الصفة في
الخارج بدون وجود الموصوف فيه يعني ان هذا الانسان
مثلا في نفسه سواء وجد فرضا ام لا ولو فرض عدم العقول

كلها لم يخرج بذلك هذا الانسان عن كونه ممكنا فثبت له امكانه
موجود في الخارج والواجب تع كما اوجد ذاته اوجد امكانه
ايضا لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
قد يقال ان اتصاف الشيء بالشيء نسبة لا يتصور تحققها الا
بين شيئين متمايزين في نفس الامر ولا يتصور التمايز بينهما
الا بثبوتهما في نفس الامر وانت قد عرفت في المقصد الاول
من المراصد الاول ان اتصاف الشيء بالشيء اعم من ثبوته
له فهذا الاتصاف في نفس الامر لا يقتضي ثبوت الصفة في نفس الامر
ولا ثبوت الاتصاف كذلك وانما يقتضي ثبوت المثبت له فقط
وهذا لا ينافي ما زعمتم من ان تحقق النسبة في نفس الامر لا يتصور
بدون تحقق المنتسبين كذلك فانه فرق بين نفس النسبة وتحقق
تلك النسبة والكلام لا يتصور بدون تحقق المنتسبين بخلاف
الاول وذلك لان نسبة الشيء الى شيء في نفس الامر معناه ان نفس
الامر يكون ظرفا لنفس النسبة لا لتحققها وان تحقق نسبة الشيء الى
شيء في نفس الامر معناه ان نفس الامر يكون ظرفا لتحقق النسبة ايضا
فافهم فان قيل لا نزاع في ان اتصاف الممكن بالامكان في
العقل لا يتوقف على ثبوت ذات الممكن في العقل وان لم يتوقف

على ثبوت الامكان وعلى ثبوت الاتصاف كما ذكرتم وقد
فرض آنفا عدم العقول بالكلية ولا شك انه اذا عدم العقول
في نفس الامر لم يثبت ذات الممكن في العقل فكيف يتصف بالامكان
في نفس الامر قلنا لو سلم اعتبار فرض عدم العقول ههنا فانما
هو بالنسبة الى الامكان اولى الاتصاف لا بالنسبة الى الذات
الممكن اذ المفروض ان وجوده انما هو في العقل وان لم يكن
هناك وجود الامكان او الاتصاف اصلا فالحاصل انه
اذا وجد ذات الممكن في العقل فانه يتصف بالامكان في
العقل سواء وجد فرض من العقل اولا ولو فرض عدم
العقول كلها لم يخرج به الممكن عن كونه ممكنا وقوله لصدقه
على الممتنع قيل سلمنا انه صادق على الممتنع لكن ح لا بد على
كونه عدميا جواز صدقه على الموجود والمعدوم معا فلا
يكون عدميا اذ العدمي لا يكون شيء من افراده موجودا
اصلا والا لزم ان يكون الانسان عدميا فان بعض افراده
معدوم قطعا وقوله النقض بالامتناع وبالعدم ايضا
لان نقيض اللاعدم وهو عدمي لصدقه على المعدوم اذ
يصدق على المعدوم انه لا عدم وان لم يصدق عليه لا معدوم

وقوله انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقد عرفت ان
معنى امكان الشيء هو كونه بحيث لا يجب وجوده ولا عدمه او
كونه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو فسر الامكان بسلب
وجوب الوجود او بسلب امتناع الوجود والعدم كان تسامحا
لا بد ان يؤول بما ذكرناه اولا مثل التسامح في قولهم الدلالة
فهم المعنى من اللفظ فتدبر وقوله بل لكن طردها في كل حادث آ
المقصود من ايراده تعميم ايراد النقض بعد الدليل
فبدليل كونه عدميا حتى لا يقال لو كان الوجوب وجوديا
لكان اما ممكنا او واجبا وكلاهما باطلان كما مر في اول
المقصد وقوله لانه لو وجد آه عطف على قوله فبدليل
كونه عدميا فان قيل المعطوف عليه هما يتناول المعطوف
ايضا فما معنى عطفه عليه بكلمة او قلنا الظاهر ان الدليل
المذكور في المعطوف عليه لم يعتبر مقابلة دليل الخصمين بحيث
يبطل كل منهما الاخر بخلاف المعطوف اذ اعتبر فيه مقابلة قده
دليلي الخصمين بالحيثية المذكورة وفي هذا تنبيه على ان الشقين
المتقابلين كما يعتبر فيهما مقابلة الدليلين للخصمين على ما
اشار اليه بقوله او بنفي المذهبين المتقابلين آه كذلك يعتبر

في احد الشقين مقابلة الدليلين للخصمين على ما ذكره في
المعطوف المذكور وقوله لكان اما زايدا ويبطله انه ح
يلزم ان يكون قبل الوجوب وجوب آخر وقوله او لا يكون آه
ويبطله كون الوجوب نسبة وقوله لكان وجوده اما زايدا
ويبطله دليل الاشعري كما مر وقوله او لا يكون زايدا
ويبطله دليل خصم الاشعري كما مر ايضا وقوله وكقول
الكرامية ناظر الى قوله او اقسامه والمشترك بين هذه
الاقسام هو زوال العالم فرضا   فاذا فرضنا انه
معلل آه قد يتوهم ان هذا الكلام مستدرك اذ يكفي ما سبق
من قوله لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما آه وانت خبير بان
هذا الكلام لا بد منه في اثبات المقدمة الممنوعة وهي قوله
والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه وقوله بل بذلك الغير
فقط والا يلزم توارد العلتين كما عرفت آنفا وقوله
بل يلزم من ارتفاعه اي من ارتفاع ذلك الغير واشار بقوله
الذي هو ممكن الى جواب قول المعترض وايضا ربما كان
وقوله ارتفاعه قطعا فاعل يلزم اي يلزم من ارتفاع ذلك
الغير ارتفاع الوجوب قطعا اذ المفروض ان العلة هي ذلك آه

الغير وان ارتفاعه ممكن في نفسه فيلزم جواز ارتفاع الوجوب
الذاتي هف فظهر ثبوت المقدمة الممنوعة وتبين اثبات
المط بالدليل آخ لكن يقال له انه جواب بتغيير الدليل
الى جزئه بحسب نفس الامر ههنا اعتراض مشهور سيأتي في الالهيات
ايضا وهو كما مثل ان يقال المنافي للوجوب الذاتي هو التركيب
الخارجي دون التركيب العقلي فلم لا يجوز ان يكون ذاته تع
امرا بسيطا في الخارج لا تركيب فيه اصلا ومع ذلك يكون
ماهيته مركبة في الذهن من الاجزاء الذهنية وظاهر ان الا
حتياج في الوجود الذهني لا ينافي الغناء في الوجود الخارجي
بحيث يحتاج حقيقته العقلية الى شيء آخر ينافي ايضا كونه
واجب الوجود فان الاستغناء عن الغير مطلقا لازم لماهية
الواجب وحقيقته من حيث هي واما القول بان الاستغناء
ليس بلازم لماهية الواجب وحقيقته من حيث هي بل هو
لازم للوجود الخارجي فقط فباطل لانه يؤدي الى ان يكون
نفس الحقيقة الواجبة موصوفا بالاحتياج الذاتي ولو كان
ذلك الاحتياج بالنسبة الى الوجود الذهني فان قيل لو كان
حقيقة الواجب تع بسيطا ذهنيا فرضا يلزم احتياجه في

الوجود الذهني الى الذهن قلنا لو سلم ذلك فذلك الاحتياج
راجع الى نفس الوجود الذهني فقط وانه لا ينافي الاستغناء
الذاتي بخلاف الاحتياج الى اجزائه فانه احتياج ذاتي
فينافي الاستغناء الذاتي مطلقا كما لا يخفى لانا نقول
جميع اجزائه آه جواب عن قوله فلا يخرجه الاحتياج اليها آه
والمقصود اثبات المقدمة الممنوعة يعني ان احتياج الشيء
الى اجزائه يخرجه عن كونه بحيث وجوده فان جميع اجزائه
وان كان عين ذاته لكن كل واحد منها ليس في ذاته عين آه
وقوله فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها ان اريد انه يلزم
وجوب الماهية قبل نفس وجوبها فمسلم لكنه ليس بمحال لم لا
يجوز ان يكون ذات الماهية مستلزمة لنفس الوجوب ونفس
الوجوب يكون مستلزمة لوجود الماهية ووجود الماهية
يكون مستلزما لوجوب وجود الوجوب ووجوب وجود الوجوب
يكون مستلزما لوجود الوجوب ولا بد لنفي ذلك من دليل
وقد مر منا نظير هذا البحث فتامل من ان الممكن لا بد له
من وجوب سابق آه وفيه شبهة مشهورة وهي ان العقل
الاول كيف يتصف بالوجوب السابق على وجوده مع ان

ذاته لم يثبت قبل وجوده لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن
لان علم البارى تع حضورى عندهم لا انطباعى وقد عرفت
ان ما لا ثبوت له في الخارج او في الذهن لا يتصف بصفة
ثبوتيه ونحن نقول المختار عند الشيخ هو ان علمه تع بالاشياء
انما هو بحصول صورها في ذاته تع وهذا اعنى كون علمه تع
صفة حقيقية له تع لا ينافي كونه تع احدى الذات على ما هو
المنقول عنه في بعض الكتب الكلاميه وهذا يناسب ما قالوا
ان ارادته تع هو علمه بوجود العالم على الوجه الاكمل
وايضا لما كان البارى تع محلا لكونه موجبا للعقل الاول
فلم لا يجوز ان يكون محلا للوجوب السابق على وجود العقل
الاول فانهم كانوا يجوزون ان يكون قابل الحادث محلا
لامكانه قبل وجوده فلم لا يجوز ان يكون الفاعل الموجب
لذاته محلا لوجوب معلوله بل هذا اولى لان ذلك المحل القابل
قد كان الفاعل وغيره مشاركا له في وجود ذلك الحادث
والفاعل المذكور لم يشاركه شيء في ايجاد معلوله قطعا مع
انهم كانوا يجوزون كون البارى تع محلا للامور الاعتبارية
ككونه تع واجبا موجدا عالما قادرا الى غير ذلك وقوله

فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة واما كون وجوب المعلول
متأخرا عن ايجاب العلة فغير ثابت لان الايجاب والوجوب
متضايفان فهما معا ذاتا ومرتبة فلهذا لم يتعرض للايجاب
ههنا فيلزم تركيبها وههنا اعتراض وهو انه انما
يلزم التركيب اذا كانت الماهية واحدة وكان الاشتراك
في تلك الماهية واما اذا كانت الحقايق متعددة وكان وجوب
كل منها نفسها فلا يلزم التركيب اذ ليس امتياز كل منها
بالتعين الخارج عن الماهية بل امتياز كل منها بنفسها فان
قيل قد فرضنا كون الوجوب نفس الماهية قلنا الوجوب
الذى كان نفس الماهية هو الوجوب الخاص دون الوجوب
المطلق وسيجيء ايراد هذا البحث في الالهيات وان التعويل
في باب التوحيد هو ما اورده المتكلمون بعون الله تع
وتوفيقه وقوله ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا قيل كيف
يظهر في برهان التوحيد امتناع الاشتراك مطلقا مع انه
لم يذكر ثمه الا دليلين على طريق الحكماء وكلاهما مبنيان
على كون الوجوب ثبوتيا وكون نفس الماهية ودليلين آخرين
على طريق المتكلمين وكلاهما لا يتعرضان لنفى تعدد الواجب

مطلقا وانما ينفيان تعدد الاله القادر فلم يظهر هناك
امتناع الاشتراك مطلقا كما زعمه الشارح هذا والظاهر ان
قوله ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا انما هو بالنظر الى مجموع
تلك الادلة الاربعة فقوله مطلقا اى سواء كان الوجوب وجوديا
كما ذهب اليه الحكماء وقد نفوا التعدد فيه او عدميا كما ذهب اليه
المتكلمون وهم ايضا قد نفوا التعدد فيه بناء على ان القدرة
صفة كمال يجب اثباته للواجب مطلقا والايجاب صفة نقص يجب
تنزيه الواجب عنه ولا شك ان الدليل المذكور ههنا انما
يدل على امتناع الاشتراك اذا كان الوجوب وجوديا فقط
ولا يدل على امتناعه اذا كان عدميا فان الممكن ما
يتساوى طرفاه المقصود من ذكره هو الاشارة الى التنبيه
او يكون الحكم بالفروق ههنا نظريا وما ذكرنا هو لا ثبات
هذا الحكم النظرى فان قيل كون الممكن متساوى الطرفين
نظرى لا بديهى لابتنائه على ما يجى من الدليل الدال على عدم
كون احدى طرفى الممكن راجحا على الآخر بحيث لا ينتهى الى
حد الوجوب قلنا لعل من تصور الممكن بالايجب وجوده ولا عدمه
كان بحيث يتخيل تساوى طرفيه تخيلا اجماليا ولكن غفل

عن حصول ذلك التخيل وما ذكرتم من ايراد الدليل لا ينفى
هذا الاحتمال وايضا لا بد من تجريد الطرفين على وجه يصح
الحكم بينهما وعدم كون احدى طرفى الممكن راجحا معتبر فى ذلك
التجريد فان ما يكون احد طرفيه راجحا لا يكون ممكنا البتة
على ما يجى هناك ان شاء الله وقوله تخيلت البهايم وانما
قال تخيلت لان التصديق لا يتصور من البهايم وفيه ايضا
اشارة الى ما ذكره آنفا من ان مجرد تخيل التساوى لا يحتاج
الى ايراد الدليل وقد يقال لم لا يجوز ان يكون تنفر البهايم
بسبب عدم ملايمة ذلك الصوت لها لا التخيل ان هناك رجحا
او محدثا وانت خبير بانها انما تنفر عن سبب الصوت لا عن نفس
الصوت على ان هذا القول هو الكلام على التنبيه فلا يجدى
كثير نفع وقوله فان قيل اكثر العقلاء آه معارضة اخرى
لكنها ناظرة الى جواب المعارضة الاولى فتأمل
فالمسلمون حكموا بخلافه هذا ممنوع فانهم حكموا بجواز
الترجيح بلا مرجح والنزاع فى جواز الترجح بلا مرجح وسيجى
ان شاء الله تعالى ان الترجيح بلا مرجح جايز دون الترجح بلا
مرجح وكذا الحال فى كلام النافين للغرض وفى كلام المعترض له

ايضا ولعل المص يشير الى هذا المنع حيث قال قوية كانت
الاجوبة   مقتضية للتساوي على ما يجيء من دليله ان شاء الله
وقوله الطريق الثاني هذا الطريق على تقدير تمامه انما
يدل على كون الممكن محتاجا الى المؤثر ولا يدل على كون
الامكان علة للاحتياج كما هو المدعى ح لجواز ان يكون تلك
العلة امرا مقارنا للامكان وقوله لانه حصل بعد ما يكن
هذا لا يجري في ترجح العقول والنفوس والهيولى والا
جسام القديمة على اصل الحكماء مع ان القائل بعلية الامكان
هو الحكيم اللهم الا ان يجعل وجودية ترجح الحادث دليلا
على وجودية ترجح القديم ايضا وقوله فهو المؤثر قيل
ان كان المؤثر هو الله تع يلزم ان يكون محلا للحوادث
التي هي الترجحات وانه مح وان كان المؤثر العقل العاشر
مثلا فكذلك وانه ايضا مح عند الحكماء   بل يترجح مع
الوجود لا يقال المفروض ان الترجح صفة وجودية فكيف
يتصور ان يكون وجوده مع وجود الموصوف الذي هو
شرط لوجود تلك الصفة لانا نقول ما ذكرتم لا يضر المانع
ولا ينفع المعلل اذ المانع يقول ليس هناك علة موجبة ولا

ولا مرجحة اصلا فذلك الترجح الحاصل بلا علة اما ان يكون
وجوده مع وجود الموصوف ذاتا ومرتبة او بعد وجوده
واياما كان فلم يحصل الترجح قبل وجود الموصوف كما
زعمه المعلل غاية ما في الباب ان يكون ذلك المفروض اعني
وجودية الترجح باطلا وذلك لا يضره وانما يضر المعلل
كما يذكره الشارح بقوله والحق آه وقوله فالترجح السابق
صفة للوجود آه لا يخفى ان هذا الكلام مبني على كون الترجح
امرا اعتباريا فلذا اردفه الشارح بقوله والحق تتميما
لذلك   فبزمان ممنوع كما سيجيء آه وقوله لتركبه
من آنات متتالية فيه خلط مذهب المتكلمين بدليل الحكماء
والحكماء كانوا ينكرون تتالي الآنات مع ان الموجود عندهم
هو الآن السيال وانه ليس بمركب اصلا   شبهة
المنكرين هم كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود
السماوات بطريق الاتفاق كذا في شرح المقاصد وقوله
في الوجود مثلا اشارة الى ان عبارة المص ههنا مقصورة
على التأثير في الوجود واما التأثير في العدم فيعلم حاله
بالمقايسة على التأثير في الوجود على ما يذكره الشارح بقوله

ان شئت نفي التأثير في العدم آه وقوله اي الاثر حال
عدمه يعني ان الضمير راجع الى نفس الاثر المعروض للعدم لا
الى العدم العارض له كما توهم صاحب المقاصد فاعترض
بان الكلام في التأثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التأثير
حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين
هذا كلامه وقوله قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد اشارة
الى ان ما ذكرنا يتناول العدم الحادث ايضا وليس مقصورا
على العدم الازلي فقط كما توهمه صاحب المقاصد ثم لا يذهب
عليك ان كلام الوجه الثاني والثالث كان بحيث يستلزم
اجتماع النقيضين مثل الوجه الاول وان الوجه الثالث
كان بحيث يستلزم كون الاثر نفيا محضا مثل الوجه الاول
الثاني لكن وقوع الاستلزام في نفس الامر لا يقتضي وقوع اعتبار
المعتبر ايضا لولا الاعتبار لبطلت الحكمة وذلك لان مقصودهم
ان كون الاثر نفيا محضا مانع عن التأثير فيه سواء اعتبر
هناك اجتماع النقيضين او لم يعتبر وان كون الاثر مستمرا
على حالته السابقة مانع عن التأثير فيه مطلقا سواء اعتبر
هناك اجتماع النقيضين او لم يعتبر وسواء اعتبر كون الاثر

نفيا محضا او لم يعتبر فتدبر   واسنادها الى امر يوجدها
امر بديهي لعل الخصم يسلم اسناد هذه الصفات الى المحل وان المحل
شرط لوجودها لكن لا يسلم اسنادها الى امر يوجدها اذ
تأثير لمؤثر اصلا في زعمهم وانما يكون وجودها اتفاقيا
من غير تأثير واحداث ودعوى البديهة في الثاني غير مسموعة
لانه محل النزاع وانما البديهي هو الاول لكنه لا يفيد وقوله
والحل وانما جعل هذا الجواب حلا مع ان الجواب الاول ايضا من
قبيل الحل ايضا لان مضمون الاول موقوف على مضمون
الثاني فان عدم استحالة ايجاد الموجود انما هو لعدم التنافي
بين الضرورة بشرط وصف الموضوع وبين الامكان الذاتي
وقوله من استحالة التأثير حال الوجود والمراد من التأثير
ما يتناول التأثير في الوجود والتأثير في العدم كما اشار
اليه بقوله فيما بعد بقوله مثلا والمراد من استحالة التأثير
هو ضرورة عدم التأثير يعني ان ضرورة عدم التأثير في
الوجود او في العدم سواء كان حال الوجود او حال العدم
ضرورة بشرط المحمول هذا ثم لا يخفى عليك ان في العبارة تجوزا
فان الضرورة بشرط المحمول ههنا هو الوجوب اللاحق في الموجود

من حيث هو موجود وفي المعدوم من حيث هو معدوم لكن
اطلق الضرورة بشرط المحمول على ضرورة عدم التاثير اطلاقا
للمسبب باسم السبب وقوله كما مر اشارة الى ما ذكر بقوله وهو
لا ينافي الامكان الذاتي آه والى ما ذكر اولا بقوله فان الايجاد
للموجود بوجود مقارن للايجاد وقوله وليس ذلك زمان
الوجود بهذا ممنوع كما عرفت وكذا قوله بل زمان الواسطة آه
بينهما باطل بالضرورة وقوله التاثير حال العدم في آن
وضعفه ظ وقد اشار الشارح الى ضعف هذين الوجهين
بايراد من التبعيضية مع من الابهامية   الشبهة الثانية
قيل يمكن اجراؤها في العدم ايضا بان يقال التاثير في الاعدام
او في العدم او في الموصوفية بالعدم والكل بط ولعله
انما ترك العدم بناء على انه لا حاجة الى اجراء هذا الدليل
في العدم فان ذلك غير داخل في مدعاه اذ لا نزاع للخصم في
انه لا تاثير في العدم اصلا وانما النزاع في التاثير في الوجود
وقوله يتصف بها الاشياء في انفسها فلو فرضنا التسلسل
في الاتصافات فهو تسلسل في الامور الاعتبارية وانه
ينقطع بانقطاع الاعتبار وقوله كما لا امتناع آه اشارة

الى ايراد السند للمنع ويحتمل ان يكون اشارة الى ايراد
النقض الاجمالي على الشرح الثاني اعني قوله واذا لم يكونا
موجودين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة آه واما كونه اشارة
الى ايراد النقض على اصل الدليل فهو غير مناسب لتوجيه
الشارح بهما حيث قال فانهما وصفان اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج آه وقوله لو ثبتنا آه هذا نقض
آخر للشبهة بحيث يندفع عنه الجواب المذكور وقوله لانهما من
الانواع المتكررة قد عرفت ان الانواع المتكررة على
قسمين احدهما مثل الوجوب والقدم والثاني مثل الموصوفية
وظ ان المؤثرية من القسم الثاني كالموصوفية   وما
توسط بينهما وجه توسطه بينهما هو ان النقض متوجه عليه
ايضا بان يقال الحاجة المؤثرية في الصفات الحادثة اما
وجوديان او عدميان ويبطل كل واحد منهما بما عرفت   آه
ويمكن ايراد النقض على التعريفين بوجه آخر مثل ان يقال
الحدوث لو وجد لتسلسل وانتج واذا لم يكن موجودا
لم يكن الحادث متصفا به او يقال الحدوث لو ثبت فاما
ان يكون وجوديا او عدميا ويبطل كل واحد منهما بما عرفت

وهذا النقض اولى اذ ربما يمنع الخصم كون الصفات الحادثة
محتاجة الى المؤثر زعما بان وجودها حاصل بدون تاثير
المؤثر كما يقول الاشاعرة بان الافعال الاختيارية للعبد
ليس بايجاده وتاثيره بل بايجاد الله تع والخصم ينكر بايجاد
الله تع ايضا فالتعويل ههنا على النقض الاول ولنا
ان نقول ابتداء وانما قال ابتداء اذ لو لم يكن ابتداء يلزم
ان يكون مخالفا لقانون البحث فان المص قد اثار اولا
لا تسليم بطلان اللازم حيث قال والا اى وان لم يصلح
العدم اثرا ثم قد منع ما سلمه فقال لا نم ان العدم لا يصلح
اثرا وقوله لا حاجة حال البقاء قد يمنع هذه الملازمة
قياسا على ما سبق في قوله لا حاجة في العدم وانت خبير
بان منع الملازمة في صورة البقاء باطل قطعا لا يقبله الخصم
الذى كان بصدد المنع ههنا فلذا لم يتعرض المص ولا الشارح
بمنع الملازمة بل تعرض لما ذكر في بطلان اللازم وقوله
وانه حاصل قبله آه لا يقال لم لا يجوز ان يكون هناك وجودات
متعاقبة حاصلة من العلة الفاعلية فان كان الممكن قديما
كان له وجودات متعاقبة غير متناهية وان كان حادثا

باقيا زمانا كان له وجودات متعاقبة متناهية وعدم بقاء
الوجودات لا ينافي بقاء ذات الممكن لتلك الوجودات
فح لا يلزم تحصيل الحاصل كما زعمتم لانا نقول الدليل مبنى
على بطلان تتالى الآنات والحكماء كانوا يقولون
بان علة الاحتياج هو الامكان وهم كانوا ينكرون
تتالى الآنات فهذا الدليل الزام عليهم لا على القائلين
بتتالى الآنات وان علة الاحتياج هو الامكان وقوله
والجواب آه ظاهر هذا الجواب هو اختيار للشق الثالث
الغير المذكور في الشبهة لكن اذا حقق هذا الجواب يكون
راجعا الى اختيار الشق الثاني وهو ان يكون التاثير في
امر متجدد وهو الدوام على ما حققه الشارح بقوله
وتوضيح المقام آه فيلزم ح التسلسل في التعلقات
فيقال مثلا لم اتصف الارادة بهذا التعلق دون التعلق
الآخر مع تساوى نسبتها الى ذات الارادة فان كان
هناك تعلق آخر يلزم التسلسل في التعلقات وان لم يكن هناك
تعلق آخر يلزم وقوع احد المتساويين بلا مرجح وذلك
لان نسبة الاتصاف بهذا التعلق وذلك التعلق الى

ذات الارادة كنسبة الاتصاف بالوجود والعدم الى
ذات الممكن فكما انه اذا لم يكن في الممكن مرجح خارجي يلزم
الترجح بلا مرجح كذلك اذا لم يكن في الارادة مرجح خارجي
يلزم الترجح بلا مرجح وقد عرفت ان الترجح بلا مرجح محال
بالضرورة وبالاجماع ايضا ونحن نقول وبالله التوفيق
ان ذات الارادة متى كانت موجودة قبل مرتبة التساوي
اعني تساوي الاتصاف بالتعلق الذي نسبناه الى ذات
الارادة وذات الممكن لم يكن موجودة في مرتبة التساوي
اعني تساوي الاتصاف بالوجود الذي نسبناه الى ذات
الممكن ثم ان اتصاف الارادة بالتعلق ليس مقصودا اصالة
للمريد بل هو بمنزلة آلة بالنسبة الى الممكن الذي هو مراده وان
اتصاف الممكن بالوجود كان مقصودا للمريد اصالة وليس
بمنزلة الآلة للمريد واذا كان بين الارادة والممكن فرق
بالجهتين المذكورتين فلم لا يجوز ان يتصور الترجيح بلا
مرجح في صورة تعلق الارادة واما احتمال الترجح بلا مرجح
باعتبار اتصافها بالتعلق فهو امر لازم بالتبع لا اصالة
فذلك يكون من تتمة الترجيح بلا مرجح بخلاف ذات الممكن بدون

اعتبار الموجد اذ ليست هي موجودة اولا حتى يتصور بالنسبة
اليها الترجيح بلا مرجح باعتبار وجودها في نفسها فتعين
هناك الترجيح بلا مرجح هذا وربما يمنع استحالة التسلسل
في التعلقات مطلقا بناء على انه لا يجري فيه برهان التطبيق
فانا لا نم ان هذه التعلقات هي موجودة في الخارج وهو
ظاهر ولا نم ايضا انها موجودة في الذهن فان اتصاف
المحل بها في الذهن لا يستلزم كونها موجودة فيه ايضا كما
عرفت وسيجيء ان برهان التطبيق انما يجري في الموجودات
الخارجية او الذهنية ومن كان له دليل آخر يدل على استحالة
مثل هذا ~~التطبيق~~ التسلسل فعليه البيان فانا من وراء
المنع ولا يخفى عليك ان برهان التطبيق كما يبطل التس فيما
كان الخارج او الذهن ظرفا لوجوده كذلك هو يبطل التس
فيما كان الخارج او الذهن ظرفا لنفسه اذ يلزم في كل واحد
من الصورتين ان يكون الناقص مساويا للزائد في نفس الامر
وانه مح كما بين في برهان التطبيق وايضا يدل على استحالة
التسلسل في هذه التعلقات ما ذكر في الشبهة السابقة فانه
يمكن ان يقال جملة التعلقات بحيث لا يشذ شيء منها متساوية

بالنسبة الى الارادة فلابد هناك من تعلق آخر فيلزم
ان يكون هذا التعلق الآخر داخلا وخارجا معا هف
وقوله التى وجدت الى الآن فيه اشارة الى ان جملة
الحوادث لا يلزم ان يكون مجتمعة كما توهم بذلك اى
بالخروج من العدم الى الوجود وقوله زالت الحاجة اى
زالت الحاجة بعد الوجود الخروج كما انه لم يتجدد الحاجة
قبل الخروج من العدم فان الممكن قبل الخروج من العدم
مستمر على عدمه من غير احتياجه لمحدث اصلا فظهر مما ذكر
ان علة الحاجة هو الحدوث دون الامكان بناء على ان
الحاجة انما هى وقت الخروج من العدم الى الوجود لا قبل
ولا بعد وقوله فاحتياجها الى المؤثر فى هذا الاتصاف
اى فلا معنى لقولهم ليس للماهية الحادثة حاجة قبل الوجود
ولا بعد الوجود وقوله الى علل فاعلية كالعقل الفعال
عندهم قالوا دليل الفريقين انه قيد ان ادلتهم
تنفى الدليل المقابل اما صريحا واما ضمنا فكيف يتصور اعتبار
الدليلين المتقابلين معا مع كونهما متنافيين ويمكن
يقال الطريق الاول من المنهج الثانى قد افاد كون الامكان

علة مع قطع النظر عن كون الحدوث علة كما مر فى اوايل
هذا المقصد وكذا يمكن تجريد ما ذكر آنفا عن معنى قوله
وان لم يلاحظ معه شيا آخر فيقال مثلا اذا لاحظ العقل
امكان شى وحدوثه طلب علته وكذا يمكن تجريد بعض ادلة
الفريقين عما يدل على ابطال مدعى الخصم ويستدل بذلك
الدليل على ما هو المطلوب فلما راى الفريق الثالث انه
يمكن التطبيق بين بعض ادلة الفريقين الاولين ولو بطريق
التجريد قالوا بان علة الحاجة هى الامكان والحدوث معا
واما الدليل الذى لا يقبل التطبيق اصلا فقد ابطلوه
لئلا يعارض مطلوبهم وقوله لان جزء العلة مقدم عليها
المراد بالعلة هاهنا هى العلة الموجبة فلو فرضنا كون الحدوث
جزء من العلة الموجبة للحاجة يلزم ان يكون الحدوث مقدما
على ذات العلة الموجبة ولو فرضناه شرطا للعلة يلزم
ان يكون مقدما على علية العلة لا على ذات العلة فعلى هذا
يظهر الفرق بين التقدير الثانى والتقدير الثالث كما ذكر
لكان الدور لازما قطعا وللمصنف ان يقول ليس مرادهم
بالحدوث هاهنا الحدوث بالفعل كما زعمتم بل مرادهم بالحدوث

هو ان يكون الممكن بحيث يحدث بالقوة وهذه الحالة كانت
حاصلة للممكن حال عدمه وهو ظ وليست هي عين الامكان
اذ الامكان قد يوجد في الممكن القديم وفي الممكن الباقي حال
بقائه ولم توجد تلك الحالة هناك اصلا فكانهم قالوا ان
حكم العقل بالحاجة انما هو لملاحظة كون الممكن بحيث يحدث
بالقوة اذ لو كان مستمرا على عدمه الازلي او كان قديما باقيا
هذا م
على وجوده لم يحكم العقل بالحاجة اصلا فعلى هذا يكون حديث
تأخر الشيء عن نفسه بمراتب مغالطة ظاهرة فتأمل
بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية لذاتها
وذلك مثل كفتي الميزان بحيث يكون تحت احديهما جسم لطيف
كالهواء مثلا وتحت الاخر جسم غليظ في الجملة مثل الماء فاذا
اردنا ان ندفع احديهما الى جهة السفل فلا شك ان ما يحاذي
الهواء كان اسهل اندفاعا مما يحاذي الماء مع تساويهما
نظرا الى ذاتيهما وقوله كافية الوجود اولى بالممكن هذا ممنوع وكذا
قوله واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به
وقوله فان قيل اذا جوزتم اه اشارة الى نقض اجمالي بان
الدليل المذكور يستلزم جواز المحال فيكون باطلا قلنا

سبب العدم عدم قيل سبب العدم يجوز ان يكون امرا وجوديا
في كل ممكن بحيث يقتضي عدمه فاذا عدم هذا المانع كان الممكن
موجودا من غير احتياج الى علة موجبة فيعود قصة انسداد
الباب قلنا هذا المانع لا بد ان يكون مانعا لوجود الممكنات
الحادثة اذ لا يتصور ان يكون لوجود الممكنات القديمة ولكن
ان عدم الممكنات الحادثة ازلي فلا بد ان يكون ذلك المانع
قديما فلا يجوز عدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا
يتصور حينئذ وجود الممكنات الحادثة لامتناع زوال مانعها
وايضا لو فرضنا وجود الممكن الحادث بزوال ذلك المانع
لزم ان يكون ذلك الحادث ابديا اذ المفروض هو ان
زوال المانع مع ذات الممكن كاف في وجوده لكن اللازم
باطل بالمشاهدة وبدليل فناء العالم كما سيجيء
فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت
اخر وههنا بحث وهو انه لا يجوز ان يكون المخصوص داخلا
في العلة التامة الكافية في الاولوية المذكورة فما معنى
قوله فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم
في وقت لعل لان ذلك الآن المخصوص لا يقبل الانقسام

اصلا وانه لا يتصور الاولوية الكافية في غيره اذ المفروض
ان له مدخلا في تلك الاولوية لا بد لنفي ذلك من دليل و
والجواب انا لو فرضنا ان للاوقات مدخلا في رجحان
وجود الممكن على عدمه فلا يضرنا لانا نفرض مع تلك الاولوية
العدم في ذلك الآن المخصوص فان لم يجز العدم في ذلك تعين
الوجوب في ذلك الآن فلم تكن الاولوية وحدها حاصلة في
والمقدر خلافه وان جاز العدم فلنفرض وقوع العدم بدل
الوجود في ذلك الآن فلم تكن الاولوية المذكورة مرجحة
للوجود اذ لو كانت مرجحة له يلزم عدم جواز العدم مع
ذلك الترجيح والا يلزم ترجيح المرجوح ولا شك ان عدم
جواز العدم في خلاف المفروض ومع ذلك يحصل المطلوب
وهو انه لا يكون الاولوية المذكورة كافية في وجود الممكن
من علته ما لم ينته الى حد الوجوب المستند الى ذوات
الاشياء انفسها الى قوله لانتفاء مقتضياتها من حيث هي
هي الظاهر ان في هذا الكلام نوع مصادرة فان كون
الامكان لازم الماهية هو المط ههنا ولعل وجه ما ذكره
ههنا هو كون المط بديهيا لا يحتاج الى الدليل في نفس الامر

وقوله بل حادثا اي بل جاز حدوثه اذ لا شك ان امكان
الممكن لو لم يكن لازما لماهيته جاز حدوثه فيه والا لم يكن
ممكنا اصلا والكلام فيه هف واذا جاز حدوثه فيه
فلنفرض حدوثه فنقول ان حدوث الامكان لها آه فمال
فيتسلسل الامكانات آه قد يتوهم انه يجوز ان
يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل هناك
وانت خبير بان امكان الوجود لازم لامكان امكان
الوجود البتة فانه لو لم يكن الوجود اصلا لم يكن الاتصاف
بامكان الوجود ايضا فضلا عن ان يكون الاتصاف
بامكان الوجود لازم الماهية الممكنة واذا كان امكان
الوجود لازما لامكان امكان الوجود فاذا فرضنا كون
الامكان اللازم حادثا لزم ان يكون الامكان الملزوم
ايضا حادثا فيلزم التسلسل في الامكانات المتعددة المتسابقة
الى غير النهاية وانه تسلسل مجتمع وقد عرفت في الشبهة
السادسة وجه استحالة امثال هذا التسلسل على ما ذكرنا فتذكر
وقوله جاز حدوث الحادث وهذا ايضا وان جميع انواع
الاتصاف بالامور المتجددة سواء كانت وجودية او

او اعتباريه ولا شك ان الاتصاف بهذه الامور من غير
استنادها الى شيء يقتضيه كان محالا قطعا ان
توقف على حادث آخر يتسلسل هذا ممنوع لم لا يجوز ان يكون
هناك ماهيتان امكان احديهما لازم لها وامكان الاخرى
غير لازم ويكون حدوث الماهية الاولى بارادة الفاعل
المختار وبتمام الاستعداد سببا لحدوث امكان الماهية
الثانية فلا يلزم التسلسل عندنا ولا يلزم التسلسل المحال عند الحكماء
وقوله يكون بلا مرجح هذا ممنوع ايضا لم لا يجوز ان يكون
ذلك الوقت هو المرجح وقوله ربما يشكل عليه هذه معارضة
كما يشعر به قوله اى على لزوم الامكان للماهية وقوله بل
نقول آه واما او تركا كلمة بل لان ما ذكر بعدها كان اظهر
اذ الحكماء كانوا ينكرون الاول كما هو المشهور وقوله
حال حدوثه اى قبل حدوثه والا يلزم اجتماع النقيضين
ولا بعد حصوله لاستحالة تحصيل الحاصل كما ذكر
ولنا فيه بحث يعني انه ليس للمجيب ان يمنع امكان الازلية بعد
ما سلم ازلية الامكان بل الصواب له هو ان يمنع عدم امكان
ازلية العالم او الفاعلية وقوله بل جاز اتصافه في كل

منها آه اعترض عليه بان استمرار عدم المنع عن قبول الوجود
لا يقتضي الا ان يكون الوجود ولو في وقت من الاوقات
جايزا جوازا مستمرا وهو لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر
جايزا في الجملة مثلا وجود زيد يوم الجمعة جايز جوازا مستمرا
ازلا وابدا واما وجوده قبل يوم الجمعة او بعده فليس بجايز
هذا ونحن نقول اذا فرضنا نسبة الوجود الى زيد قبل يوم
الجمعة او بعده فاما ان يمتنع ح اتصافه به نظرا الى ذاته
من حيث هو هو او لا يمتنع ح والاول باطل والا يلزم ان
يكون زيد ممتنعا لذاته قبل وجوده او بعد وجوده وانه ح
بالضرورة والثاني فيه المط كما لا يخفى وقوله لا بدلا فقط بل
ومعا ايضا هذا بالنسبة الى ما يكون قار الذات من العالم
كما هو الظاهر هيهنا واما ما يكون غير قار الذات من الحوادث
فهو ان لم يمتنع قراره نظرا الى ذاته فكما سبق وان امتنع
جاز اتصافه بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل لكن لا معا
بل بدلا فقط وقوله فان قلت نحن نأخذه آه هذا اشارة
الى تقرير آخر للتشكيك المذكور وقوله فقد عرفت حالهما يعني
ان احدهما من حيث هو هو ممكن مطلقا والآخر من حيث هو

ممتنع مطلقا وقوله لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ قد
اعتبر هناك قيد خارج عن الذات وقد عرفت انفا ان
الامكان الذاتي انما يكون معتبرا بالقياس الى ذات الشيء
من حيث هي هي ثم لا يخفى ان عدم حصول الامكان الذاتي
نظرا الى الامر الخارجي لا ينافي حصول الامكان الذاتي نظرا
الى ذات الشيء وقوله اذ ليس لنا ممكن بالغير ولعله جواب سؤال
مقدر ناش مما قبله كانه قيل سلمنا انه لم يتصور هناك امكان
ذاتي لكن لم لا يجوز ان يكون هناك امكان بالغير في الجملة
فاجاب بانه ليس لنا امكان بالغير مطلقا سواء كان امكانا
ذاتيا ايضا او لم يكن ولا يقال لم لا يجوز ان يكون هناك
امكانان احدهما ذاتي والاخر بالغير لانا نقول معنى الامكان
ههنا هو تساوي الوجود والعدم في نفس الامر كما يذكره فاذا
حصل تساويهما مرة واحدة لم يتصور ان تحصل تساويهما
مرة اخرى بالضرورة   انه اي كون المقدور مقدورا
الظاهر ان قول المص وغير الامتناع الذاتي يدل على ان الضمير
في انه راجع الى ما مر في التشكيك المذكور من قوله امتناع المقدورية
وان مقصوده هو منع حدوث امتناع المقدورية بناء على

ان اطلاق الحدوث انما جرى في الامور الوجودية دون
الاعتبارية الا انه لما رأى ان ليس في هذا التوجيه المذكور
كثير نفع اخرج كلام المص الى توجيه اخر لكنه ايضا لا يخلو عن
الضعف فانه يكفي ان يقال ان ما عرض له من الامتناع غير
الامتناع الذاتي آه ولان الامر الاعتباري اعني امتناع
المقدورية او امكانه يتصور ثبوته وزواله نظرا الى موصوفه
واما وجوده في الخارج فهو ليس بمعتبر في التشكيك المذكور
فلا عبرة بعدم امكانه او عدم زواله   اتفاقا من
المتكلمين وغيرهم قيل الحكم بالاتفاق ههنا خطاء فان
الفلاسفة كانوا يجعلون القديم اثر الفاعل المختار حيث
قالوا حركات الافلاك قديمة وانها اختيارية ايضا هذا
وانت ستسمع في صدر المرصد الثالث من موقف الجواهر ان
حركات الافلاك ارادية عندهم ثم ان كون الحركة صادرة
بالارادة والشعور لا ينافي الايجاب ولا يقتضي القدرة
والاختيار كما توهم وقوله فالحاصل اي فحاصل الكلام
في اسناد القديم الى الفاعل هو جواز اسناده الى الفاعل
الموجب اتفاقا آه وليس المراد فحاصل النزاع كما توهم

اذ لم يذكر النزاع ههنا بل قد ذكر الاتفاق كما لا يخفى قوله
اى وامتناع اسناده يعنى ان قوله ويمتنع اسناده عطف
على قوله جواز اسناده فيكون ههنا بتأويل المصدر مثل
قول القائل وتسمع بالمعيدى خير من ان تراه اى سماعك
بالمعيدى خير اه ورد عليه اه وقد اجيب من جانب
المص عن هذا الرد بانه انما حكم بان النزاع الذى يعود
الى كونه تع موجبا او مختارا هو النزاع فى جواز اسناد
القديم الى الفاعل الذى هو الله تع دون النزاع فى قدم
العالم وحدوثه كما توهمه الش رح وانت خبير بانه لا نزاع
بينهم فى جواز اسناد القديم الى الله تع وكيف ينكره الاشاعرة
مع ان صفات الله تع قديمة مستندة الى ذاته تع واما
النزاع فى كون العالم قديما مستندا الى الفاعل الذى
هو الله تع فهو بالحقيقة انما يكون نزاعا فى قدم العالم
وحدوثه كما ذكره الش رح وبالجملة النزاع المشهور
فيما بينهم ههنا انما هو النزاع فى قدم العالم وحدوثه
او النزاع فى كونه تع موجبا او مختارا ومن قال بان
ههنا نزاعا ثالثا مغايرا للنزاعين المذكورين فعليه البيان

قوله احدهما قد وقع هذا فى اكثر النسخ بغير
التثنية بناء على ان المرجع اليه فى المعنى هو الامر ان
كما ذكره الشارح وان كان الظ يقتضى ان يقال احدهما
اى احد ابحاث الحدوث كما قال فيما بعد وثانيها
اى ثانى ابحاث الحدوث وقد وقع هناك ايضا
فى بعض النسخ ثانيهما بصيغة التثنية فعلى هذه
النسخة يكون قوله اى ثانى ابحاث الحدوث
تفسيرا لما هو اصل المعنى فتدبر وقوله لذاته
يتعلق بما بعده وهو المضاف فى قوله غير مقتض
وقوله للوجود متعلق بالمضاف اليه هناك
وقوله ولغيره متعلق بما بعده اعنى قوله
مقتض كما ان قوله له متعلق به ايضا على طريقة
قولهم الكاسى البستان من العنب كانه قال
والممكن مقتض للوجود لغيره قوله وقد
صرح بذلك بعض الفضلاء هذا تمهيد لما اورده
المص والشارح ههنا يعنى ان ما اوردناه ههنا
انما يتوجه على ما صرح به بعض الفضلاء نعم لو لم يصرح

بذلك لكان يمكن ان يفسر قولهم فاذن لاوجود
له بان يقال اى لاقتضاء وجوده بقرينة ما سبق فح
لايرد اعتراض الشارح ولا المص وقوله ليكون عدمه
سابقا على وجوده لا يقال بل يكون ح عدمه منافيا
لوجوده فكيف يتصور ان يكون سابقا عليه وذلك
لان ما كان عدمه لذاته لايمكن ان يوجد فضلا عن
ان يكون عدمه سابقا على وجوده لانا نقول ما
ذكرتم كلام على السند المنع ولو فرضنا ان يكون
ما اورده المص معارضة فما ذكرتم لايفيد المعارض
ايضا كما لا يخفى قوله لكنه منظور فيه قيل استحقاق
الوجود بحسب الغير متوقف على عدم استحقاق
الوجود بحسب الذات لان الواجب بالذات
لايكون واجبا بالغير فح يثبت بهذا التوجيه مدعى
الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات
مطلقا مقدم على ما بالواسطة هذا وانت خبير
بان ما ذكره هذا القائل دليل آخر مع ان الشارح
انما اعترض على الدليل المذكور ههنا كما اشار اليه

بقوله لان غاية ما ذكروه الى قوله ولم يثبت ذلك
بما ذكروه على انا نقول لا نم ان استحقاق الوجود
بحسب الغير متوقف على عدم الوجود بحسب الذات
لم لا يجوز ان يكون عدم استحقاق الوجود امرا
مقارنا لما هو متقدم على استحقاقية الوجود بحسب
الغير فح لا يكون عدم الاستحقاق نفس ذلك المتقدم
كما زعمتم وقوله اذ لو كان الوجود عينها الخ
هذا احتمال عقلي لكنه يكفي للمانع ان يذكره سندا
للمنع بناء على انه لامذهب للسائل كما هو المشهور
قوله لان الموضوع والمتعلق يشتملان عليها اما
اشتمال المتعلق على الهيولى فلانه هو الجسم كما ذكر
انفا واما الاشتمال الموضوع فلانه اما جسم واما نفس
واياما كان فهو لا يوجد بدون الهيولى لا يقال قد
يتعرض للنفس الناطقة بعد مفارقتها عن الابدان
صفات حادثة كاللذات والالام الروحانية
فينتقض قولهم كل حادث يستدعي مادة لانا
نقول لم لا يجوز ان يبقى التعلق بالابدان بعد المفارقة

عنها ولذلك كانت زيارة مراقد الانبياء عم والاوليا
معدّه لفيضان انوار كثيرة منهم على الزايرين كما
ذكره الشارح في حاشيته لشرح المطالع وقوله
اما المادة فلانه الخ لايذهب عليك ان هذا الدليل
كما يدل على ان كل حادث يستدعي مادة كذلك
يدلّ على ان العقول المجردة ليست محالاً للحوادث
لان كل حادث يستدعي مادة بعين هذا الدليل من
غير احتياج الى دليل آخر يستلزم الدور كما توهم
وقوله قبل وجوده ممكن الظاهر ان المراد بالامكان
ههنا هو الامكان الذاتي مع قطع النظر عن الفرق بين
الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي حتى ينتهي
الكلام ههنا الى ما ذكره فيما بعد من قوله قلنا المراد
بهذا الامكان هو الامكان الاستعدادي قوله
لان صفة الشيء لايقوم بما يباينه نعم قد يقوم
صفة الشيء عندهم بما لايباينه كقيام السطح
الذي هو صفة الجسم التعليمي بالجسم الطبيعي الذي
هو غير مباين للجسم التعليمي بل هذا حال في ذاك لكن

قيام

قيام السطح بالجسم الطبيعي ليس قياماً حقيقياً فتامل
قوله بل صحتها اه وانما قال بل صحتها اذ الكلام ههنا
في الامكان الذي لايكون الامر المنفصل محلاً له وظاهر
انه لايتصور ان يكون نفس القدرة من الامكان لما
سيجيء ان القدرة عندهم هي الصفة المؤثرة والا
مكان لايكون صفة مؤثرة كما لايخفى قوله توجد
عن تلك المادة كالاعراض هذا ظاهر في بعض الاعراض
مثل حركات تلك المادة في الكم بالتخلخل والتكاثف
على ما سيجيء في الاعراض ان شاء الله تع واما ساير الا
عراض الحادثة في الاجسام من الكميات والكيفيات
والحركات فالظاهر انها توجد عن الصور النوعية
او عن النفوس الناطقة او عن العقل الفعال
عندهم فيكون القول بوجودها عن تلك المادة القريبة
قولاً مجازياً لاتحقيقياً كما يكون القول بوجودها عن
الاجسام قولاً مجازياً فعلى هذا لابد ان يكون هذه
الاعراض مندرجة في القسم الثاني اعني قوله وتارة
يوجد فيها كالصورة وقوله فان قيل اشاره الى منع

بعض مقدمات الدليل وقوله قلنا اشارة الى اثبات
المقدمة الممنوعة بتمهيد المقدمات وتعيين ما هو المراد
ههنا وقوله مع كونها موجودة اى موجودة فى الخارج
او فى الذهن وذلك لان برهان التطبيق كما يجرى
فى الموجودات الخارجية المترتبة معاً فى الوجود الخارجي
كذلك يجرى فى الموجودات الزمنية المترتبة معاً
فى الوجود الزمني وكان التسع فى الصورة الاولى
ليس مما ينقطع بانقطاع الاعتبار **قوله** خارجاً
عن ذلك المجموع هذا لم لا يجوز ان يكون ما
قبل الشرط الاخير الى غير النهاية شرطاً للمجموع
الذى دخل فيه هذا الشرط الاخير فان نقلت
الكلام الى ما قبل الشرط الاخير قلنا شرطه هو ما قبل
الشرط الاخير منه ايضاً وهلم جرّاً فح لا يلزم ان يكون
شرط المجموع خارجاً عنه وسيجيء نظير هذه المناقشة
فى مرصد العلة والمعلول وفى الالهيات ايضا ان
شاء الله تع وقوله فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل
اصلا كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره

فيه منع ظ وهو انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المجموع
مركبا من الامور المتعاقبة القائمة بذواتها ومع
ذلك يكون له نسبة الى حادث معين دون غيره
لا بد لنفى ذلك من دليل فان قيل لعلهم كانوا يقولون
انه يلزم ح تتالى الجواهر وانه يستلزم تتالى الآنات
قلنا لزوم تتالى الجواهر مسلّم واستلزامه تتالى
الآنات ممنوع لم لا يجوز ان يبقى كل واحد من تلك
الجواهر زمانا بسبب العلل والشرايط المقتضية لذلك
قوله لتفاوته بالقرب والبعد الخ هذا التفاوت
لا يدل على وجود ذلك الامكان الاستعدادي
اذ قد يتصور التفاوت بين اجزاء الزمان الماضي
مثلا بالقرب والبعد وبين اشخاص الامكنة ايضاً
مع ان الزمان الماضي ليس بموجود الآن اتفاقا و
ان المكان ليس بموجود عند المتكلمين ونحن بصدد
المنع ههنا وقوله ومحل الموجود ايضاً هو المادة
فيه بحث وهو انه لم لا يجوز ان يكون محله جوهراً
مجرداً عن المادة بحيث يتوارد عليه تلك الاستعدادات

متعاقبة الى غير النهاية ثم يترتب عليها هذا الحادث
المعين دون غيره لابد لنفي ذلك من دليل اللهم
الا ان يراد بالمادة ههنا ما هو معنى المحل فيتناول
المحل المجرد ايضا وفيه بعد وقوله ومنهم من اختار
الخ اى اختار في الجواب عن قوله فان قيل الامكان
امر اعتباري الخ قوله فيكون المقدم في زمان
سابق الخ ان اريد بالزمان السابق الزمان الموجود
فهو غير ثابت مما ذكر وان اريد به الزمان الموهوم
فغير مفيد لان مقصودهم هو اثبات وجود الزمان
وانما لم يلتفت ههنا الى هذا الجواب فانه يعلم من
جواب الوجه الثاني كما لا يخفى وقوله وقد يجاب ايضا
الخ يحتمل ان يكون هذا الجواب نقضا اجماليا ويحتمل
ان يكون منعا مع السند قوله الا يرى انه اذا قيل الخ
قد نوقش فيه بانه لو تم لدل على ان القبلية والبعدية
عرضان اوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في
التصديق مع ان المط ههنا هو عدم الواسطة في
العروض وما ذكر لا يفيده ولا يخفى انا لو جعلنا الجواب

المذكور

المذكور نقضا اجماليا كان المناسب ان يكون قوله
وربما يعتذر الخ منعا مع السند فتكون المناقشة
المذكورة كلاما على السند وانه غير مقبول ههنا نعم لو
جعلنا ذلك الجواب منعا مع السند كان قوله وربما
يعتذر اثباتا للمقدمة الممنوعة فكانت المناقشة
المذكورة كلاما مقبولا لكن حمل المؤمن على الصلاح
مع انه يمكن ان يقال ان كون القبلية والبعدية
عارضتين للزمان بالزمان ولغيره بواسطة الزمان
حكم بديهي فما ذكره بقوله الا يرى بمجرد التنبيه
فالمناقشة فيه لا يجدي كثير نفع قوله فانه يعرض
للعدم كما اعترفتم لا يقال السند ههنا لا يستلزم
المنع فان عروض الشيء للعدمي لا يستلزم عدمية
ذلك العارض الا يرى ان الزوجية عارضة للاربعة
المعدومة مع ان الزوجية العارضة للاربعة الموجودة
قد عدت من الكيفيات المختصة بالكم المنفصل
لانا نقول لا شك ان عروض الشيء للعدمي يستلزم
احتمال عدمية ذلك العارض فهذا الاحتمال يكفي للمانع

كما لا يخفى على من له حظ من معرفة اداب البحث **قوله**
فهو موجود في الجملة اى موجود اما في الخارج او في الذهن
وقوله وحدة في الجملة اى وحدة حقيقية او اعتبارية
او وحدة ذاتية او عرضية كما يذكره في هذا الدرس
وفي قوله فانهما لم يعرضا لشيء واحد الخ قيل يمكن
ان يكون مراد المص غير ما ذكره الشارح وهو ان
يقال مثلا فانهما لم يعرضا لاجل شيء واحد بل
عرضا لاجل شيئين ثم قد تعرض الوحدة لاجل الكثرة
لا لاجل الكثير من حيث ذاته فلا حاجة الى التطويلات
المذكورة ولا يرد ايضا الاعتراض الآتى ابتداء هذا
وانت خبير بان ما ذكره هذا القائل خلاف الظ و
المتبادر ومع ذلك يحتاج الى زيادة تقدير مثل
ان يقال فانهما لم يعرضا لشيء واحد بالتكرار على
ان يكون اللام في الشيء الاول صلة للعروض و
يكون اللام في الشيء الثانى للتعليل ويكون المذكور
هو الثانى والمقدر هو الاول الذى من ذكره البتة
اذ لا بد من اتحاد الموضوع في التقابل بينهما وقيل اى تقال

ايضا نعم قد عرض الوحدة للكثرة لا للكثير على ان
يكون في الكثير الاول صلة للعروض وفي الكثير الثانى
للتعليل وان يكون الكثير اول مقدرا او الثانى مذكورا
في الكلام **قوله** مع ملاحظة صفة الكثرة الخ مثلا
لا يقال هذه الدراهم واحدة وانما يقال هذه الدراهم
عشرة واحدة او كثرة واحدة وقوله بخلاف الكثرة
فانها عارضة الخ فيقال مثلا هذه الدراهم كثيرة او يقال
هذه الدراهم عشرة فقوله بلا ملاحظة كثرة اى لا يكون
الكثرة هناك يكون واسطة في العروض على ما ظهر تقريره
اليه آنفا وقوله وبعبارة اخرى الفرق بينها وبين العبارة
الاولى هو ان مرجع العبارة الثانية هو ان يراد بالوحدة
ما ينقسم الى الوحدة الحقيقية والاعتبارية سواء
اعتبر في عروض كل واحدة منهما واسطة او لم يعتبر
ومرجع العبارة الاولى هو ان يراد بالوحدة ما ينقسم
الى الوحدة الذاتية والعرضية سواء اعتبر ان يكون كل
واحدة منهما حقيقية او اعتبارية ثم ان المراد بقوله
ولنا ان نقول هو مثل ما عبر عنه بالعبارة الاولى كما لا يخفى

قوله ويبطله انه لو كان الوجود الخ المقصود هو
ان هذا الدليل انما يدل على رفع الايجاب الكلي
الذي اشار اليه بقوله الكل موجود متميز ولا يدل
على السلب الكلي كما يتوهم وذلك لان هذا الدليل
انما يدل على ان وحدة الهيولى ليست نفس وجودها
وليست نفس تشخصها ولا يدل على ان وحدة غيرها
ليست نفس وجوده او تشخصه كما لا يخفى وقوله
والمجوز لذلك اى المجوز لاعدام الجسم بالكلية بحيث
لا يبقى هناك هيولى ولا صورة اصلا مكابر بمقتضى عقله
بخلاف الحكماء فانهم لم يجوزوا اعدام الجسم بالكلية
بل كانوا يجوزون اعدام الصورة مع بقاء الهيولى
بعينها وهذا ليس بمكابرة كالتجويز الاول الذي لم يقل
به احد وقوله والموجود في الحالين معا هو الهيولى الخ
قوله والا كان التفريق اعداما حاصل ان عروض الوجود
والتشخص للهيولى انما هو لذاتها اى من غير ان يكون
هناك واسطة في العروض اصلا بخلاف عروض
الوحدة والكثرة فان عروضها للهيولى انما هو بواسطة

عروضها

عروضها للصورة اولا فح لا يلزم من زوال ما هو
بالعروض زوال ما هو بالذات وقوله لان الامور الكلية
موصوفة بالوحدة دون التشخص واما التشخص
الذهني العارض للامر الكلي فلا عبرة به فان ذلك
ليس تشخصا حقيقة اذ المراد بالتشخص ما يمنع الماهية
عن فرض الاشتراك فيها فتدبر وقوله وقس عليه
حال الكثرة فان تصور الكثرة بدون تصور كثرتها
المتصورة لنا بالضرورة وايضا فان كل جماعة كثيرة
من العقلاء تعلمون كثرتهم بالبداهة **قوله** وقد
يقال انما اورد كلمة قد المفيدة للتقليل اشارة
الى ان ما ذكر ههنا كلام تخييلي لا تحقيقي وذلك لان
الوحدة جزء من الكثرة فكيف يتصور ان لا يكون
جزء الشيء اعرف من نفس ذلك الشيء واما
التصور بوجه ما فليس له حد معين حتى يقال انه
اعرف بذلك الوجه وقوله فان النفس تدرك
اولا فان قيل ما زاد حال الوحدات الكائنة
في ضمن تلك الجزئيات قلنا هي ملحوظة ضمنا لا قصدا

والملاحظة الضمنية لا تقتضي الا عرفية وانما تقتضيها
الملاحظة القصدية وقوله صورة كلية واحدة الخ فان
قيل قد يكون هناك صور كلية كثيرة مرتسمة في
العقل قلنا نعم لكن ربما يلاحظ وحدة كل صورة كلية
بدون ملاحظة كثرة تلك الصور الكلية المتعددة
فهذا يكفي في اعرفية الوحدة عند النفس وقوله سواء
اخذا كليين الخ ضمير التثنية في اخذا راجع الى العارضين
وهما الوحدة والكثرة ثم ان قوله سواء اخذا الخ كان
متعلقا بالقضيتين المذكورتين معا اعني قوله كان
العارض لما ارتسم فيها اظهر الخ وقوله انعكس الحال
في العارضين فحاصل الكلام انه اذا اعتبرت النفس
من حيث انها مدركة بذاتها كانت الوحدة عارضة
لما ارتسم في النفس والكثرة عارضة لما ارتسم في الآلة
فيكون الوحدة اظهر عندها من الكثرة سواء اعتبرت
الوحدة والكثرة جزئيتين كالعارضتين المذكورتين
او كليتين كمطلق الوحدة والكثرة اي المأخوذتين
بتجريدهما عن تلك الخصوصيات وكذا الحال فيما اذا اعتبرت

النفس

النفس من حيث انها مدركة بالآلات فانعكس الحال في العارضين
فافهم **قوله** فاثبته الحكماء اي اكثرهم والا فبعض الحكماء
قد يمنعون وجودهما كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقوله
لو وجدت الوحدة الخ اي لو وجدت الوحدة المطلقة
لكانت مشاركة للوحدات المخصوصة في كونها وحدة
وممتازة عنها بخصوصية فللوحدة المطلقة وحدة
اخرى الخ ولعل المراد هو انه لو وجدت الوحدة المخصوصة
لشاركت ساير الوحدات في الوحدة اي في كونها امرا
واحدا وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة
~~وحدة~~ اخرى **قوله** وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها
قد نوقش في اجراء الدليل الاول بان يقال كل موجود
لا يلزمه الكثرة بل يلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان يكون
الكثرة على تقدير وجودها واحدة لا كثيرة حتى يلزمه
التس في الكثرة هذا ويمكن ايراد الدليل الاول على
الوجه الذي ذكرناه ثانيا مثل ان يقال لو وجدت الكثرة
لشاركت ساير الكثرات في الكثرة اي في كونها امرا
كثيرا فللكثرة كثرة اخرى فيلزم التس ولا شك انه

انه لو وجدت الكثرة لكانت مركبة من الوحدة فيكون
لها اجزاء كثيرة هي الوحدات فيلزم ان يكون للكثرة
كثرة البتة وقوله وقد تقدم جوابهما فجواب الاول
مثل ان يقال لم لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة عين
الوحدة او يكون وحدة الوحدة امرا اعتباريا وكذا
الحال في كثرة الكثرة وجواب الثاني مثل ان يقال لم لا
يجوز ان تكون الوحدة موجودة ومنضمة الى الماهية
في الخارج مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها مثل انضمام
الصورة الى الهيولى بدون اعتبار وحدتها او كثرتها
فقد ظهر بهذا التقرير ان الجواب الثاني يتم في الوحدة و
ان كانت موجودة وقد عرفت ان هذا الجواب
غير تام في الوجود اذا كان هو موجودا اذ لا يصح
ان يقال يجوز ان يكون الوجود الموجود في الخارج
منضما الى الماهية بدون اعتبار الوجود لان الصفة
الموجودة لا تعرض الا للماهية الموجودة قطعا و
قوله ويخص الوحدة هنا دليل الخ وانما كان هذا الدليل
مختصا بالوحدة فان من مقدماته ان يكون الوحدة

جزءا للكثرة فلم يتصور هذا الدليل في الكثرة وقوله
وما سبق هناك اي في باب التعين يعني ان كون
الشيء عدميا ليس هو كونه عدما بل ولا يستلزم
ايضا ثم انا لا نم ان العدم موجود بل الموجود لما
ما يكون عدما للعدم كما زعمتم **قوله** لموضوع واحد
بالشخص اي واحد معين وان لم يكن جزئيا حقيقيا
كالانسان الذي هو مورد للايجاب والسلب في
قولنا الانسان او ليس بنوع وقوله اي ليسا منسوبين
بالعروض الخ يعني ان المعتبر في تقابلهما هو ان تكونا
منسوبين بالعروض الى موضوع واحد معين لا ان
تكونا عارضتين له بالفعل على سبيل البدل كما توهمه
ظاهر العبارة نعم لا بد ان يكون مراد المص هو الاول
كما فسره الشارح به **قوله** ربما امتنع ثبوت احدهما
بسبب تعين الآخر فيه وذلك كالفردية الممتنعة في الاربعة
بسبب تعين الزوجية فيها لا يقال الزوجية في الاربعة
ليست لامر خارج مع ان الكلام في ذلك لانا نقول المراد
بالامر الخارج ما يكون خارجا عن المتقابلين على ما اشار

اليه بقوله بمجرد ملاحظتها لا ما يكون خارجًا عن الموضوع
كما زعمتم وقوله كان الوحدة جزء لها اشارة الى ان
كون الوحدة جزءًا من الكثرة هو المقتضي لعدم اتحاد
الموضوع ولكون موضوع الوحدة جزءًا من موضوع
الكثرة كما لا يخفى **قوله** لان احد الضدين لا يقوم
ضده قيل هذا مم فان امتناع اجتماع الضدين في موضوع
واحد لا ينافي ان يكون احدهما جزءًا للآخر لا بد لنفي ذلك
من دليل قلنا قد اشرنا آنفًا ان المقصود هيهنا
هو ان احد الضدين لا يقوم ضده وجوبا وان جاز ان
يقومه في الجملة في بعض الصور ولا شك ان الكثرة
تقومها الوحدة وجوبا فلا يكون احدهما ضدًا
للآخر كما هو المط وقوله من التقويم اي من تقويم
الوحدة الكثرة وقوله فان تعقل الملكة متقدم
اي يتقدم وجوبًا وكذا تعقل الايجاب متقدم و
جوبًا وقوله اي الوحدة وانما فسر الواحد بالوحدة لينا
سب قول المص مكيال للعدد حيث لم يقل مكيال للمعدود
اذ الكلام في كون العدد مكيالا لا في كون المعدود مكيالاً

ينقسم

قوله ينقسم اي يتجزى بمعنى انقسام الكل الى الاجزاء
لا انقسام الكلي الى الجزئيات كما يتوهم كفرد بن يديه ان
الفردين ينقسم اليها انقسام الكل الى الاجزاء وقوله لا
يذهب عليك قيل يجوز ان يكون المراد بالحقيقة ما
يتناول الحقيقة الجنسية ايضا فح لا يلزم ان تكون الكثرة
المجتمعة من الانسان والفرس والحمار داخلة في حد
الوحدة لان هذه الثلث مشاركة في الحقيقة الجنسية
ورد ذلك بانه مع كونه خلاف الظاهر لا يدفع النقض
بالكثرة المجتمعة من الواجب والممكن او من الجوهر والعرض
هذا ولعل المص يزعم ان المراد بكون الشيء بحيث
ينقسم او لا ينقسم هو مثل ما ذكروا في صورة الشيء
في العقل يعني ان الكثرة هو الشيء الكاين بحيث ينقسم
بالذات الى امور متشاركة في الحقيقة والوحدة هو
الشيء الكاين بحيث لا ينقسم بالذات الى امور
متشاركة في الحقيقة فلا يرد النقض بالكثرة المجتمعة
من الامور المختلفة الحقايق فان الكثرة العارضة لها لما
كانت منقسمة الى الوحدات المتشاركة في الحقيقة وا

واما المجموع المركب من الامور المختلفة فهو غير منقسم
بالذات بل هو منقسم بواسطة الكثرة العارضة له
فيخرج عن حد الكثرة ولا يدخل في حد الوحدة ايضاً اذ
المراد بعدم الانقسام عدم الانقسام بالذات فكل ما
كان غير الوحدة فعدم انقسامه انما هو بواسطة
وحدته واما الواجب تع فوحدته عين ذاته كما في الواقع
يتوجه عليه ما ذكره الشارح بقوله وفيه نظر الخ ولعل
المص يقول هناك ايضاً انه لما كان الانقسام وعدم
الانقسام داخلين في المفهومين المذكورين في تعريفي
الوحدة والكثرة جعل هذان المفهومان متقابلين تقابلاً
بالايجاب والسلب بسبب تقابل الامرين الداخلين فيهما
بخلاف المكيالية والمكيلية فانهما خارجان عن معنى الوحدة
والكثرة كما ذكروا قوله والاولى وانما لم يقل والصواب
اذ ليس الغرض الاصلي هنا تعريفهما حتى يلزم كون التعريف
جامعاً ومانعاً بل المقصود هو بيان تقابلهما وهذا القدر
يكفي في ذلك قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل قيل
هذا مخالف لما صرحوا من ان عدم الجزء مقدم على عدم

الكل

الكل وعلة له وانت خبير بان ما ذكر هنا يكفي ان
يكون سنداً للمنع فالكلام عليه كلام على السند مع
انه يمكن ان يكون هنا سند آخر كان يقال سلمنا
ان رفع الجزء غير رفع الكل لكن لم لا يجوز ان يكون
ابطال الشيء بالذات كما كان بابطال نفسه كذلك
يكون بابطال جزئه بخلاف ابطال اللازم الخارجي
كما ذكره قوله بقي هنا بحث يعني انه قد ذكر
فيما نقل عنه ثلثة امور وقد مر الكلام في الاولين
بقي البحث في الثالث وذلك البحث هو المعارضة
القائلة بان طريان الوحدة على موضوع الكثرة
انما يتوهم الخ وقوله من حيث هو مجموع فلا اتحاد
في الموضوع لا يقال كيف لا يكون هناك اتحاد في الموضوع
مع ان جميع الاجزاء عين المجموع لانا نقول ما ذكرتم
هو منع لا يضر المعلل فانه اذا اجتمع الوحدة و
والكثرة هناك مع اتحاد الموضوع لزم ان
يحصل المطلوب وهو ان لا يكون بينهما تضاد وقوله
وان زالت تلك الاشياء الخ قيل وجود الموضوع

وتعينه يكفي في اعتبار التضاد بين الوحدة والكثرة
لما مر من ان الوجود والتشخص غير الوحدة فلا يلزم
من انتفاء الوحدة عن شيء معين انتفاء الوجود و
التشخص عن ذلك الشيء المعين واحدا تارة
وكثيرا تارة اخرى بان يعرض له الاتصال تارة و
الانفصال تارة اخرى كما ذهب اليه افلاطون في
الصورة الجسمية مع انه كان ينفي الهيولى على ما يجيء
في الجواهر ان شاء الله تعالى وانت خبير بان اتحاد الموضوع
حقيقة شرط في التقابل كما هو المشهور فلا يكفي
في حصول التقابل بين الشيئين مجرد تعين الموضوع
بدون اعتبار وحدته والا لزم ان لا يوجد التقابل
بين الاشياء اصلا اذ يجوز في كثرة معينة ان يكون
بعضها اسود وبعضها ابيض معا وبعضها متصلا
وبعضها منفصلا معا الى غير ذلك واذا كان
اتحاد الموضوع شرطا في التقابل فاذا تعاقبت
الوحدة والكثرة والاتصال والانفصال في موضوع
معين لم يتصور هناك اتحاد الموضوع وان امكن

ان يتصور هناك تعين الموضوع كما زعمتم
ولا عبرة بتعين الموضوع بدون اعتبار وحدته
كما ذكرنا لا يقال وحدة الموضوع عين وحدة و
وجود ذلك الموضوع وعين وحدة تشخصه لانا نقول
لا يتصور وحدة وجود الشيء وتشخصه بدون
وحدة نفسه وبالعكس ايضا وقوله لان بين
مفهومي تعريفهما تقابل اسم ان المفتوحة هو
ضمير الشان لكنه محذوف مقدر ههنا وقوله
وهو ايضا مردود يعني ان ما ذكره ذلك المتصلف
من قوله انا نعلم انا نجزم ان ذاتيهما متقابلان
جزما الخ مردود بان ذلك الجزم الحاصل منا انما
هو للتبادر الذهني الخ وقوله ايضا اي كما ان
ما ذكره ذلك المتصلف مردود بما ذكره الشارح
سابقا قوله انواع متخالفة هذا الكلام ظاهر في
تخييلي لا تحقيقي وذلك لان ماهية كل عدد من
انواع العدد مركبة من الوحدات وليس لها جزء
سوى الوحدات كما يذكره فيما بعد ثم ان الوحدات

متشابهة في الماهية ومتحدة في الحقيقة كما عرفت
في المقصد الخامس من مرصد الماهية وايضا حلات
العشرة مثلا كما كانت اجزاء العشرة كذلك يصلح
ان كل منها جزءا من التسعة والثمانية والسبعة
الى ان ينتهي الى الاثنين فعلى هذا يظهر ان لا
اختلاف في الماهية بين العشرة والتسعة والثمانية
الى الاثنين وانما يكون الاختلاف بينها بالعوارض
فقط وكان ما ذكره الشارح فيما بعد بقوله
كلام ظاهري اشارة الى ما ذكرنا فتامل **قوله**
كالصم والمنطقة المنطق قد يراد به ما يكون له
كسر صحيح من الكسور التسعة اعني النصف
والثلث والربع الى العشر والاصم مقابل له
كاحد عشر مثلا وقد يراد المجذور يعني الحاصل
من ضرب العدد في نفسه كالتسعة الحاصلة من
ضرب الثلثة في نفسها والاصم ما يقابله كالاثنين
والثلثة واما الاولية فهي كون العدد بحيث لا
يعده الا الواحد كالخمسة والسبعة واما التركيب

فهو كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد ايضا كا
لتسعة والعشرة وقوله لامكان تصور العشرة
بكنهها وانما قال بكنهها لان مجرد امكان تصورة
العشرة بوجه ما مع الغفلة عن هذه الاعداد لا يدل
على عدم كونها جزءا من العشرة فان تصور الكل بوجه ما
لا يستلزم تصور الجزء اصلا لا بكنهه ولا بوجه ما
قوله اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الخ
المراد بالقسمة ههنا ما يتناول القسمة الخارجية
الفعلية والقسمة الوهمية ايضا كما في الافلاك
وبعض العنصريات واما القسمة الى الاجزاء العقلية
فلا عبرة بها ههنا لاحتمال حصولها في النقطة والمفارق
مثلا وقد يقال ان تقسيم الواحد بالشخص الى
هذه الاقسام غير حاصر فان مجموع زيد وعمرو مثلا
واحد بالشخص مع انه خارج عن هذه الاقسام
اللهم الا ان يدرج في الواحد بالاجتماع وفيه بعد
هذا والظاهر ان ما جعل موردا للقسمة ههنا
هو الواحد بالشخص الذي اطلق عليه اسم الواحد

حقيقة فخروج مجموع زيد وعمرو عن التقسيم المذكور
ليس بقادح له اذ لا يطلق على مجموعهما اسم الواحد
حقيقة وانما يطلق اعتبارًا كما يقال عسكر واحد
فلا عبرة بوحدته وايضا ان اعتبرت الهيئة الاجتماعية
في مجموعهما لم يكن واحدا موجودا في الخارج والكلام في
الواحد الموجود في الخارج كما يشهد به سياق الكلام
وان لم تعتبر الهيئة الاجتماعية في ذلك المجموع كان هو
كثيرًا في حد ذاته لا واحدا كذلك وكذا الكلام في هذه
العشرة الواحدة فتامل قوله اى سوى مفهوم عدم
الانقسام يعني مفهوم كونه بحيث لا ينقسم على ما مر
من انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم
الى امور متشاركة في الماهية وههنا بحث وهو ان
كلا من الوحدات الشخصية لها مفهوم وماهية سوى
كونها بحيث لا ينقسم فان كون مفهوم الوحدة مقولا
على ما تحته انما هو على سبيل التشكيك فيكون عارضًا
لما تحته من الوحدات المخصوصة فكيف لا يكون للوحدات
الشخصية مفهوم وماهية سوى مفهوم كونها بحيث لا ينقسم

ولعل

ولعل المراد بقوله ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم
الخ هو انه اعني هذا المفهوم كان محمولا على الوحدة
الشخصية حملا بالمواطاة كما يحمل الوجود على الواجب
تع حملا بالمواطاة بخلاف النقطة والمفارق واما
وحدة الواجب تع فان كانت وجودية فهي عينية
كوجوده تع ووجوبه فيكون مطلق الوحدة محمولًا
عليه تع ايضا حملا بالمواطاة وان كانت وحدته
تع امرًا اعتباريًا فهو اعني الواجب تع داخل في قسم
الواحد الشخصي المفارق وقوله وهو النقطة المتشخصة
اى النقطة العرضية عند من ينفي الجزء والنقطة الجوهرية
عند من يقول بالجزء قوله الى اجزاء مقدارية و
انما قيدها بقوله مقدارية لان المعتبر في قسمة الواحد
الى الواحد بالاتصال والواحد بالاجتماع هو
انقسامه الى الاجزاء المقدارية لا انقسامه الى الا الغير
جزاء المقدارية سواء كانت خارجية كالهيولى
والصورة او ذهنية كالجنس والفصل نعم يمكن
تقسيم الواحد القابل للانقسام الى هذه الاجزاء

الغير المقدارية لكنه يلزم تداخل الاقسام كما لا يخفى وقوله
بل نقول هو اى القابل للقسمة لا لذاته ما يحل فيه المقدار
الخ والمقصود من ذكر هذا الاضراب هو تعميم القابل
للقسمة لا لذاته بحيث يتناول الجسم البسيط كالماء وغيره
كالهيولى والصورة او كالاستقامة والشكل او السواد
والبياض وقوله وهو الواحد بالاجتماع والفرق بينه
وبين الواحد لا بالشخص ظ وهو ان الواحد بالاجتماع
هو ما يكون شخصاً معيناً واحداً حقيقة وان كان له اجزاء
مختلفة بالفعل والواحد لا بالشخص هو ما لا يكون شخصاً
واحداً بل يكون امورا متكثرة كثرة حقيقية وان كان لها جهة
وحدة يكون هي امرا ذاتياً او عرضياً لها قوله لكنها متوافقة
الحقيقة فان قيل ما الفرق بين الماء والشجر عند المتكلمين
حتى يكون الاول عندهم واحداً بالاتصال والثاني واحداً
بالاجتماع قلنا اما على القول المختار وهو ان الجواهر الفردة
ليست متجانسة بل هي حقايق مختلفة في انفسها فان
الجواهر التي هي في الماء تكون مندرجة في حقيقة واحدة
فقط بخلاف الجواهر التي في الشجر فانها تكون مندرجة

في حقايق مختلفة واما على القول الغير المختار وهو ان الجواهر
الفردة متجانسة في الحقيقة الواحدة فبان الصفات
المميزة المنضمة الى الجواهر الفردة المائية لا بد ان يكون
هي متجانسة في الحقيقة الكلية الشاملة لجميع افراد الماء
ومع ذلك يكون هي اعنى تلك الصفات مخالفة بالحقيقة
المنضمة الى الجواهر الشجرية ثم لا يذهب عليك انه
لا بد ان يكون كل واحد من افراد هذين القسمين
مركبا من اربعة اجزاء لا يتجزى لا اقل منها حتى يتصور
انقسامه الى الاجزاء مقدارية حقيقة او وهمية اذ الجواهر
الفردة بدون انضمام بعضها الى بعض لا يتصور ان
يكون اجزاء مقدارية قوله والواحد بالاتصال
بعد القسمة الخ يعني ان اجزاء الواحد بالاتصال
بعد القسمة يكون هي واحدة بالنوع وهو ظ ويكون
هي ايضا واحدة بالموضوع لكن لا بالفعل اذ لا يتصور
ان يكون صور تلك الاجزاء بعد التقسيم امورا
حالة بالفعل في موضوع واحد بل بمعنى ان يكون تلك
الاجزاء من شانها ان يتصل بعضها ببعض ويكون لجميعها

مادة واحدة متصلة فان شان طبيعة الماء مثلا هو
ان يكون كذلك بحيث يكون مجموع المياه كرة واحدة عند
من يقول بالمادة كما هو المشهور ثم ان كون المادة
واحدة متصلة انما يكون ثابتا لها ثانيا وبالعرض بواسطة
وحدة الصورة واتصالها على ماذكرنا فيما سبق وقوله
الواحد بالنسبة اه كالبدن هو واحد نسبي والنبات ان
هما واحد بالنسبة على قياس مامر وقوله وهو المسمى
بالواحد الحقيقي وهذا المعنى للواحد الحقيقي اخص من المعنى
الاول له فان المعنى الاول يتناول البسيط الخارجي
المركب من الاجزاء الذهنية كما في النقطة والمفارق مثلا
بخلاف هذا المعنى على ما اشار اليه بقوله محمولة كانت
او غير محمولة وقوله اولى من غيرها وذلك لان كون
الوحدة واحدا يكون لها بذاتها ولغيرها بواسطتها
وقوله اي يجوز كونها جزءا اه ومثل هذا التفسير يكون
ملحوظا فيما قبل وفيما بعد ثم انه ناظر الى قوله فلا يجب
اشتراكها فيجوز انتفاؤه الى قوله وهذا اي قولنا
ان الغيرية من الصفات الثبوتية اعم اه وقوله وذلك

لاختصاصه اه اي كون ماذكرناه اعم انما هو لاختصاص ماذكره
المص بان يكون طرفاه عدميين على ما مر في المقصد الخامس
من المرصد الاول ويمكن تعميم ماذكره المص ههنا بان مراده
هو انه لا تميز في شيء من الاعدام سواء نسبناه الى العدم
او الى موجود آخر فلا يوصف بالتغاير عندهم قوله
دون من هي عليه فان قيل لاشك ان عدم زيد وعدم
عمرو متمايزان قلنا لعلهم كانوا يقولون التمايز المذكور
راجع الى مفهومي العدمين المذكورين لا الى ما صدقا عليه
كما زعمتم لا يقال الدليل الدال على عدم تمايز ما صدقت
عليه الاعدام يدل ايضا على عدم تمايز مفهوماتها
لانا نقول مم لجواز حصول تلك المفهومات للعقل
وانها حقة لها دون ما صدقت هي عليه من الافراد فانهم
لا يقولون بالوجود الذهني حتى يلزمهم ان يقولوا
بان تلك المفهومات هي ماهية ما صدقت عليه و ا
قوله اذ لا نثبتها يعني انا لو اثبتنا الحال لم تكن مغايرة ا
لموصوفها فلم يجز لنا ان نخرجها بقيد الوجود لكنا لا ا
نثبتها فلذا اخرجناها بقيد الوجود فافهم وقوله وكذا

يلزم ان يخرج اه وانما ذكر هذا الكلام آنفا لكونه منشأ
لايراد المناقشة على كلام المص هناك ثم ذكره ههنا
ثانيا لكونه واجب الاحتراز عنه مع ان المص لم يتعرض له
ههنا وقوله لاهو ولا غيره اى موجود او متميز لاهو ولا غيره
فلا يندرج فيه المعدومات فانها ايضا ليست عين الموجودات
ولا غيرها **قوله** اذ فرضنا جسمين قديمين اه فان قيل
هذا النقض غير متوجه اذ النقض انما يرد بما هو واقع
في نفس الامر والجسمان المفروضان ليسا كذلك قلنا
ماذكرتم انما يجرى في الاحكام والدلائل دون التعريفات
فان الافراد الممكنة موجودة كانت او معدومة لابد
ان يكون مندرجة في مفهوماتها الكلية كما هو المشهور
لا يقال لا نم امكان وجود الجسمين القديمين فان
البارى تع مختار عندنا مع انه لا يمكن ان يكون القديم
اثر المختار لانا نقول لاشك في امكان وجودهما
نظرا الى ذاتهما فيكونان من الافراد الممكنة مع ان
امتناع تاثير الفاعل المختار في القديم مم كما مر وقوله
مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر وانما جواز

عدم احدهما نظرا الى ذات الاخر بناء على عدم توقف
الاخر الى الاول ولا يخفى المعترض اذ المتبادر من الجواز
في التعريف هو الجواز في نفس الامر ولا نسلم ان القديمين
لو كانا واجبين اما بالذات او بالغير لا يجوز في نفس الامر
عدم احدهما مع وجود الاخر وقوله فان القدم ينافي
العدم هذا بناء على ان يكون النقض ههنا الزاميا و
الا فيمكن منعه بناء على ما هو المشهور وهو ان يقال
لم لا يجوز ان يكون العدم الازلي للحادث شرطا لبقاء
الممكن القديم فاذا وجد ذلك الحادث عند تمام الاستعدادات
ذلك الممكن القديم بسبب زوال شرطه الذى هو العدم
الازلي **قوله** فغير التعريف الى ما في الكتاب فخرج
الجسمان القديمان فانه يجوز انفكاك كل واحد منهما عن
الاخر في حيزنا وان لم يجز في الحيز المطلق كما لا يخفى لكنه بقى ان
يقال اذا فرضنا جوهرين مجردين قديمين كانا متغايرين
بالضرورة مع انه يجوز انفكاك احدهما عن الاخر في حيز
او عدم هذا ولعل المص يمنع امكان وجود الجواهر المفارقة
على ما ذهب اليه بعض المتكلمين في الاشكال اذ لا يرد

النقض بالافراد الممتنعة وقوله سواد كانت لازمة
او مفارقة فالمعتبر في الغيرية عندهم هو جواز الانفكاك
من الجانبين معا وقوله في الصفة اللازمة له فالمعتبر عند
هذا القائل هو انه يكفي في الغيرية جواز الانفكاك من احد
الجانبين فقط وقوله فانه غيره لانفكاكه عنه في العدم
وقوله قال الآمدي اه هذا تأكيد لقوله وقيل انهم ادعوا الخ
قوله كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا اه
قيل ان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية فلا توصف
بها صفات الافعال لانها من قبيل النسب الاعتبارية
ولعل كلام الآمدي مبني على ان الاصحاب ربما كانوا
يمنعون من كون الغيرية من الصفات الثبوتية
ويلتزمون كون الاعدام متمايزة فيقولون في
الصفات الاعتبارية الغير اللازمة انها غيره تعالى
وفي الصفات الاعتبارية اللازمة انها لا هو بمعنى ولا غيره
بمعنى عدم انفكاكها عنه تعالى ولا يرد عليهم المضافان
فانهما كانا غير موجودين والغيران هما كانا موجودين
او كان احدهما موجودا وقوله ليسا بمتحيزين اصالة

وان كانا متحيزين بالتبع اذ لا عبرة بالتحيز التبعي
على انه ليس في مثل العلية والمعلولية تحيز اصلا لا اصالة
ولا تبعا فان ذلك انما يتصور فيما يشار اليه ههنا
او هناك اصالة او تبعا كالجسم وسواده ولا يتصور
ان يشار بالاشارة الحسية الى العلية والمعلولية
او الابوة والنبوة قوله لامتناع انفكاك العلم عن
الباري تعالى في العدم اي لامتناع عدم الباري تعالى عن عدم
العالم لاستحالة عدمه تعالى قطعا فهذا الاستعمال
اعني استعمال الانفكاك ههنا يكون على خلاف الاستعمال
الآخر الذي هو المشهور ايضا كما في قوله لا يقال يجوز
انفكاك الباري تعالى عن العالم الخ قوله فقد انفك كل
احدهما وهو العالم عن الآخر وهو الباري تعالى وانما
حمل الكلام انفكاك الباري تعالى عن العالم في الوجود
على انفكاك العالم عن الباري تعالى في العدم ولم يحمل كلام
المص على ظاهره حتى يظهر الانفكاك من الجانبين احدهما
في الوجود والآخر في الحيز وذلك لانه لو حمل كلام المص
على ظاهره لم يكن هذا جوابا في الحقيقة بل يكون ذلك تغيرا

للتعريف باعتبار الوجود في احد الجانبين والحيز في الاخر وايضا
لم يكن الجواب بقوله لانا نقول مطابقا للسؤال كما لا يخفى
قوله لو كفى الانفكاك من طرف قبل الملازمة مسلمة
لكن بطلان اللازم في صورة الصفة ممنوع فان الجواب
السابق انما هو للآمدي كما سيذكره الشارح وانه
قد صرح ايضا ان الصفات التي امكن مفارقتها عن
الموصوف تكون مغايرة له هذا وانت خبير بان جواب
الآمدي انما ذكر ههنا ليكون جوابا عن الايراد على التعريف
الذي اعتبر فيه قوله في حيز او عدم وقد عرفت ايضا
ان الصفات مطلقا ليست عين الذات عند صاحب
هذا التعريف فتأمل قوله فلا صحة لهذا الجواب
قد يقال يجوز ان يكون مراد المص اقامة التعقل
مقام قوله في عدم او حيز فكانه قيل الغيران موجودان
جاز انفكاكهما تعقلا وانت خبير بانه ح لم يكن ما ذكره
جوابا عن الايراد المذكور كما يقتضيه ظاهر المقام
وظاهر عبارته ايضا حيث قال فقيل المراد
بل كان ذلك اشارة الى العدول عن التعريف

الاول

الاول وفيه بعد لا يخفى قوله يلزم كون الصفة و
الموصوف متغايرين ههنا سؤال مشهور مثل ان يقال
لم لا يجوز ان يراد بالتعقل ههنا ما هو المحوج في ابطاله
الى النظر كتعقل عدم الصانع مع وجود العالم فان ذلك
محوج الى برهان اثبات الصانع بخلاف تعقل عدم
الموصوف مع وجود الصفة فان بطلانه بديهي ولا
يخفى عليك ان ذلك خلاف الظاهر لا ينبغي ان يرتكب
عليه لاسيما في التعريفات مطلقا وخصوصا في هذا التعريف
فانه احتاج اولا الى التأويل بان يقال المراد بجواز الانفكاك
في العدم هو جواز الانفكاك تعقلا ثم يحتاج ثانيا الى
التأويل بان يقال المراد بالتعقل هو التعقل المحوج
في ابطاله الى النظر على انه لا يدفع النقض بلزوم تغاير
الصفات بعضها مع بعض اذ يجوز الانفكاك بينها
تعقلا كما لا يخفى قوله على معناه المشهور وهو
ان الاثنينية يستلزم التغاير كما في صدر المقصد
وقوله فلا تخصيص اي فلا تخصيص للمعنى المشهور بجواز
الانفكاك بين الشيئين وقوله بالقياس الى احد ما فيه لا

يخفى

ان كون هذا الآخر عينا انما هو بحسب الاعتبارين معا فقائل
وقوله قد تصدى للاستدلال وهو ما ذكره الشارح
سابقا حيث قال فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد
وكان زيد حاصلا فيها الخ وقوله والحق انه بحث معنوي
وانما قال بحث معنوي ولم يقل نزاع معنوي تنبيها على انه
ليس هناك نزاع معنوي كما لم يكن هناك نزاع لفظي
وذلك لان الاصحاب اذا قالوا انهما لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الهوية لم ينازعهم احد من الحكماء والمعتزلة
لانه كلام مقبول عندهم ايضا مع انه لا غبار عليه كما
ذكره واما انه ليس هناك نزاع لفظي فلانهم لم يريدوا
بالغيرية معنى سوى الاثنينية فكانهم قالوا انهما اثنان
وغير اثنين ولما كان ظاهره مما يؤدي الى التناقض استبعده
الجمهور فاجاب المص بان مراد المشايخ هو انهما
اثنان بحسب المفهوم وغير اثنين بحسب الهوية فلا اشكال
قوله والظاهر انهم فهموا الخ اشارة الى الاعتذار
عن ذلك بوجه آخر ومرجعه الى الشرح والوجه اللغوي
وقد كان لهذا النزاع منشأ وباعث فيما بينهم على ما ذكره

فقوله

فقوله فدفعوا بذلك فقالوا انهما ليست غيره تع حتى
يلزم كون القدم صفة لغير الله تع والمحال هو ان يكون
القدم صفة لغيره تع اي لما ينفك عنه تع وقوله بانها انما
تكون محالة مستندة الى الذات جبرا بان هذا المنع في
غاية السقوط كما اشار اليه الشارح بقوله فتدبروا
وذلك لان عدم المغايرة بمعنى عدم الانفكاك لا يمنع
استناد تلك الصفات الى الذات اما بالاختيار
واما بالايجاب كما لا يخفى **قوله** متغايران لان
امتياز كل شيء عن الآخر لازم له لذاته سواء كان ماهية
او تشخصا اذ الامتياز الخارجي انما يكون بعد الامتياز
الذاتي وقوله وهو ممنوع اي لم لا يجوز ان يتحد الوجودان
والتعينان معا عند اتحاد الموجودين ولا يخفى ان
امتياز كل من التعينين عن الآخر لذاته فلا يتصور
اتحادهما بالضرورة وهو عدم اتحادهما لا يتصور
اتحاد الموجودين والا يلزم ان يكون الموجود الواحد
متعينا بتعينين وانه ضروري البطلان **قوله**
عند اهل الحق اي الاثنان الموجودان كما يدل عليه سياق

الكلام فيخرج عنه المعدومان والامران اللذان
احدهما موجود والآخر معدوم وقوله من المتكلمين
كلمة من فيه بيانية لا تبعيضية وقوله فالضدان اه
فعلى هذا يكون الضدان عند المتكلمين اعم منهما
عند الحكماء على ما سيجيء ايضا ان شاء الله تعالى قوله
المشتركان في جميع صفات النفس قيل من جملة
صفات النفس هو التماثل على ما صرح به فيما بعد
فيلزم توقف التماثل على نفسه الظاهر ان المثلين
كزيد وعمرو مثلا هما يتصفان اولا بسائر الصفات
النفسية كالانسانية والجوهرية والوجود مثلا
ثم يتصفان ثانيا بالاشتراك في تلك الصفات
النفسية وهذا الاشتراك هو المراد بالتماثل
ههنا ثم يتصفان ثالثا بالاشتراك في الاشتراك
في تلك الصفات النفسية وهو المراد بالاشتراك
في التماثل فلو فرضنا ان التماثل من الصفات النفسية
فلا حاجة في حصول اصل التماثل حصول الاشتراك
في التماثل ايضا كما لا يخفى وقوله ما لا يحتاج في وصف

الذات

الذات به الا بتعقل امر زائد عليها هذا على قسمين احدهما
ما يتعلق بنفس الذات ككون الانسان انسانا و
كون السواد سوادا والثاني ما يتعلق بما دخل في الذات
ككون الانسان جوهرا وكون السواد لونا بخلاف
الصفة المعنوية فانها اما نفس المعنى الزائد على
الذات كالعلم والتحيز مثلا او ما يتعلق بذلك المعنى
نحو كون الذات عالما او متحيزا وقوله والوجود والشيئية
ولعل هذا التمثيل مبني على كون الوجود نفس الماهية
كما ذهب اليه الشيخ الاشعري وان الشيئية بمعنى
الوجود على ما هو المشهور وقوله والحدوث اذ
معناه هو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو ايضا
معنى زائد على ذات الحادث كذا ذكره الشارح رح
في اول موقف الاعراض وقوله ما لا يصح توهم انتفاءه
عن الذات ككون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا
او متحيزا او حادثا او قابلا للاعراض وكذا كونه موجودا
على ما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى وقوله والمعنوية
ما يقابلها مثل عالمية الانسان وقادريته وقوله

يشارك كل منهما الآخر فيما يجب اى في جميع ما يجب لكن
غير الصفات المشخصة والا يلزم ارتفاع الاثنينية
معنى **قوله** فهو صفة نفسية عندنا فان قيل كيف يكون
التماثل من الصفات النفسية عندنا مع انه يحتاج في وصف
النفس به الى تعقل امر زايد هو جميع الصفات النفسية
داخلة فيها بمنزلة اجناسها وفصولها فلا اشكال
وقوله بالاحوال اللازمة قيل ليس المراد بالاحوال
المعنى المصطلح بل هي بمعنى الصفات وقد عرفت
في تقاريع القايلين بالحال انهم جعلوا التماثل
والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وقد اشار
ههنا الى ان المختار عندهم هو كون التماثل من الاحوال
اللازمة دون الصفات الموجودة فانه في غاية
البعد كما لا يخفى **قوله** في اخص وصف النفس
قيل المراد باخص وصف النفس هو الوصف الذى
لا اخص منه دون الوصف الذى يكون اخص من جميع
اوصاف النفس والا يلزم ان لا يكون الوصفان
المتساويان اخص وصف النفس معنى **قوله**

وهو

وهو حكم واحد بعلل مختلفة قالوا الحكم الواحد بالشخص
او بالنوع لا يثبت بعلتين مختلفتين على ما سيجيء في
المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول ان
شاء الله تع **قوله** ان السوادية والبياضية
مختلفان قد علل بهما التماثل الذى هو حكم واحد
فيه بحث وهو ان السوادية والبياضية من قبيل
الاحوال فلا تكونان من قبيل المختلفين فان المختلفين
لا بد ان يكونا موجودين كما يذكره فيما بعد وايضا
قد مر في تقاريع القول بالحال وسيجيء ايضا في
مرصد العلة والمعلول ان العلة وجودية باتفاقهم
فلا يلزمهم من القول بامتناع تعليل الحكم
الواحد بعلل مختلفة وجودية القول بامتناع
تعليل بعلل غير وجودية فلعل التعليل الاول
يكون ممتنعا دون التعليل الثاني **قوله** اذ من
قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها لا يخفى
ان قاعدتهم هى ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها
تعليلها بالعلة الموجودة كما قالوا ان عالمية الله تع

يمتنع تعليلها بالعلم الموجود واما انه يمتنع تعليلها بنفس
الذات فلم يقل به احد منهم وايضا قد جوز ابو هاشم
تعليل عالمية الله تع بالالهية ونظام ان الالهية ليست
صفة موجودة فقوله لا اقتضاء ان يكون التماثل معللا
بالاخص مسلم لكن كون ذلك ممتنعا عندهم ممنوع اذ
الصفة الواجبة عندهم يجوز ان يكون معللة بنفس
الذات او بحال من احوالها وان لم يكن معللة
بصفة موجودة عندهم قوله وليس احدهما بالكلية
قد يجعل الباء سببية اي ليس احدهما بسبب الباقي و
فيه نظر لان سببية احد المثلين للكلية او عدم سببيته له
غير معتبر في تحقق التماثل بينهما على انه جاز عندهم
ان يكون احدى الحركتين بسبب الثانية وان يكون
احد العلمين سببا للثاني مع ان الحركتين والعلمين
يكونان متماثلين والظ هو ان يكون الباء ههنا زائدة
كما في قولنا ليس زيد بقايم ويكون قوله ليس احدهما
بالكلية تصريحا بما علم ضمنا في قوله هما المشتركان و
قيل هو لاخراج الجنس والفصل المشتركين في الكلية

مثلا

مثلا والكلية هي صفة اثبات ولا شك ان الجنس
والفصل قد يكون احدهما بالكلية كما في النوع المخصوص
وافراده وقوله ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب
وسيجيء ان النجار يلتزم المماثلة بين الرب والمربوب
وكذا بين السواد والبياض والمعتزلة كانوا يزعمون
ان جميع الذوات متماثلة في الذات والحقيقة فلا الزام
عليهم بمماثلة الرب للمربوب قوله فان هذين العلمين
وان امتنع اجتماعهما ولعل المراد بهذين العلمين التصديقيان
المتعلقان بالحركة والسكون كما في قولنا زيد متحرك
في قولنا زيد ساكن فان هذين التصديقين لا
يمكن اجتماعهما اذ هما متنافيان في حالة واحدة واما اجتماع
التصورين المتعلقين بالحركة والسكون فلا استحالة
فيه ويمكن ان يراد بهذين العلمين الاحساسان
المتعلقان بحركة زيد وسكونه مثلا فان هذين الا
حساسين لا يمكن اجتماعهما في شخص واحد في حالة
واحدة ثم ان كون الحركة والسكون نوعين متضادين
عند المتكلمين انما هو مبني على الظاهر والا فهما

من نوع واحد عندهم كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله
فيكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان ولعله اعتبر
في قوله معنيان كونهما ثبوتيين بحيث لا يكون السلب
داخلا في مفهومهما سواء كانا موجودين في الخارج
او لم يكونا فح لا يلزم خروج الامور الاعتبارية عن
التعريف بقوله معنيان وقوله وهو قيد للمنفي فحقه
ان يفيد تعميم الحدوفيه انا لا نم ان كونه قيدا للمنفي يفيد
تعميم الحد وادخال شيء فيه لم لا يجوز ان يكون هذا
القيد قيد الامكان ويكون النكرة في سياق النفي
للعموم كلمة قيل الضدان هما معنيان لا يمكن بجهة
من الجهات اصلا اجتماعهما في محل واحد مثل السواد
والبياض او مثل العلم والجهل او مثل القوة والعجز
فان كل ضدين من هذه الاضداد لا يمكن بوجه من
الوجوه اجتماعهما في محل واحد بخلاف مثل الصغر
والكبر اذ يمكن بوجه من الوجوه اجتماعهما في محل واحد
فح يخرج هو بهذا القيد ثم لا يذهب عليك ان قوله
لذاتهما لا بد ان يكون قيدا للنفي دو المنفي على خلاف

قوله

قوله من جهة واحدة نفي ههنا بحث آخر وهو انه سيجيء
في خاتمة المقصد الحادي عشر ان امتناع الاجتماع
بالذات انما يكون بين الايجاب والسلب فقط لا
بين الضدين ايضا كما زعمتم فلعل قوله لذاتهما
معناه هو ان لا يكون هناك امر موجود يكون
واسطة في امتناع الاجتماع بينهما قوله ويرد
عليه انهما امور اعتبارية قيل ولعل ذلك البعض قد
بنى كلامه على اعتبار كون الصغر والكبر والقرب والبعد
من المعاني الموجودة بخلاف ما يذكره في قوله فلا يوجب
العقل تضادا في الامور الاعتبارية وكالحسن والقبح اه
وانت خبير بان التفرقة بين تلك الامور وبين هذه
الامور امر بعيد وتحكم محض وقد قيل ايضا ان
كلامه ههنا صريح في ان الضدين لا بد ان يكونا موجودين
في الخارج وهذا لا يصح على رأي الجمهور المتكلمين لان
الجهل المركب والعلم ضدان عندهم مع انهما الا
ضافات الغير الموجودة في الخارج على رأيهم كما سيأتي
في مباحث العلم ان شاء الله تعالى والجواب ان الذين

كانوا يجعلون الجهل المركب والعلم ضدين كانوا يجعلونهما
من قبيل الموجودات فلهذا قال الشارح هناك فانهما
معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
وبينهما غاية الخلاف انتهى كلامه وليس كل منهما
اضافة كما توهم هذا القائل بل موصوفة حقيقة ذات
اضافة فالعلم صفة توجب التميز والجهل المركب صفة
عدم التميز فلا اشكال **قوله** فالاولى حذفه
وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لان هذا القيد
يمكن ان يكون للتعميم ويكون الغرض بذكره ان لا يخرج
المتضايفان على تقدير كونهما وجوديين عن تعريف
على ما سيجيء في المقصد الحادي عشر ان شاء الله تعالى لكن
حذفه اولى من ذكره لان التحقيق يقتضي ان لا يكون المتضايفان
مندرجين في المتضادين فان وجود المتضادين
تحقيقي ووجود المتضايفين تقديري كما ذكرنا ولا شك
ان كون الكلام مبنيا على التحقيق اولى من كونه
مبنيا على التقدير وقد قيل ان الصواب ذكر هذا
القيد فان له فائدة ظاهرة وهو الاحتراز عن خروج

الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين
وضدان ايضا لكنهما قد يجتمعان في محل واحد بحيث
يكون المحل مجتمعا مع امر آخر ومفترقا مع امر ثالث
واجيب بان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
عندهم من قبيل الامثال دون الاضداد على ما سيجيء
في مباحث الاكوان وايضا انا لا نسلم ان الاجتماع و
الافتراق امران وجوديان بل هما مثل الصغر والكبر
والحسن والقبح من قبيل الامور الاعتبارية
قوله وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى
عن محلها هذا يبطل ما ذكره اولا في قصة الجزء وكذا
يبطل ما زادوا عليه ثانيا وقوله وان المعنى اي العرض
لا يقوم بنفسه وهذا يبطل ما زادوا عليه فقط ثم
انه سيرد الاول في المسئلة الثانية في المقصد العاشر
من مرصد العلة والمعلول وسيرد الثاني في موقف
الاعراض ان شاء الله تعالى وقوله فلم لا يجوز ان يكون العلم
القائم بجزء الخ هذا اشارة الى ان قوله ويرد عليهم
الموت والحيوة منع مع السند وليس هو نقضا اجماليا

كما يوهمه ظاهر العبارة والا فيمكن دفعه بان يقال العلم
والجهل وجوديان معا والكلام في الامور الوجودية واحكامها
بخلاف الموت والحيوة اذ المختار عندهم ان الموت عدمي
حتى انه لو كان وجوديا لكان ضدا للحيوة كما سيجيء ان شاء الله تعالى
فح يمكن لهم ان يلتزموا ضديتهما فلا يرد النقض بهما
في قوله قال صاحب الغنية وانما ذكره ههنا اشارة
الى ترجيح جانب المنع مع السند على جانب النقض الاجمالي
واما الفرق بين كلاميهما بان احد المذكورين في كلام
المص هو الحيوة وفي كلام صاحب الغنية هو العلم فلا
ينفع المعلل ولا يضر المانع فان ذكر الموت مع الحيوة او مع
العلم يكفي ان يكون سندا للمنع كما لا يخفى وقوله فلم علمتم
ذلك بالتضاد الخ هذا اشارة الى الاستدلال بالمعلول
على العلة بقرينة المقام وقد يتوهم ان هذا اشارة
الى الاستدلال بالعلة على المعلول وليس كذلك وقوله
وليس المانع من ذلك تضادهما بل لجواز ان يكون احدهما
عدميا والاخر ملكة كما في ساير الاعدام والملكات لا بد
لنفي ذلك من دليل قوله فنرسمه وانما لم يقل نحده

لان ما ذكر في هذا التعريف يكون خارجا عن حقيقتي
المتخالفين كالانسان والفرس او كالسواد
والحلاوة واما كونه داخلا في مفهوم الاسم فلا عبرة
به في التعريفات الحقيقية وانما عبر عن هذا الرسم
بلفظ الحد ثانيا حيث قال مخرج عن الحد المثلان
قصدا الى التفنن في العبارة وتذكيرا لكون الحد كما
يطلق على التعريف بالذاتيات يطلق ايضا على مطلق
التعريف كما هو المشهور في هذا الفن لكن بقي ههنا
بحث وهو انه لا يصدق التعريف المذكور على هذا الانسان
وهذا الفرس مثلا فانهما وان صدق عليهما انهما مو
جودان لا يشتركان في جميع صفات النفس لكن لا
يصدق عليهما قوله ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما
في محل فان كل واحد منهما جوهر فيمتنع لذاته عن
المحل فضلا عن اجتماعه مع امر آخر في ذلك المحل
اللهم الا ان يتكلف فيقال ولا يمتنع اي ولا يكونان
معنيين يمتنع اجتماعهما الخ لكن لا بد ان يحترز عن امثال
ذلك في التعريفات وقوله ولما كان المقصود الخ انما ذكره

تأييدا لما سبق وتمهيدا لما لحق **قوله** والقيام بالمحل
قبيل القيام بالمحل وان كان صفة للعرض لكنه ليس صفة
نفسية له لان كون الشيء قائما بغيره انما يعقل بالقياس
الى الغير على ما سيجيء في اول موقف الاعراض ولا يخفى ان مثل هذا
الاعتراض يتوجه ايضا على قوله وكالعرضية فان معنى العرضية
عندهم هو ان يكون الشيء في تحيزه تابعا لتحيز المحل
فيكون العرضية معقولة بالقياس الى الغير فلا يكون صفة
نفسية له ويمكن ان يقال ان العرض لا يتصور ان يتعين
في نفسه ويوجد في الخارج بدون اعتبار قيامه بمحله
بخلاف الجوهر فانه قد يتصور تعينه في نفسه ووجوده
في الخارج بدون اعتبار قبول العرض الحال فيه فلهذا
الفرق قد عدوا القيام بالمحل صفة نفسية للعرض ولم
يعدوا قبول الاعراض صفة نفسية للجوهر وقوله اي
اطلاق لفظ المتماثل للحوادث عليه الجار في قوله
للحوادث متعلق بالمتماثل وفي قوله عليه متعلق
بالاطلاق والضمير المجرور في عليه راجع الى الله تع وقوله
هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب وانما قال المتبادر

لانه يحتمل ان يريد المص ان الخلاف في الغيرين اي في
تعددهما عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات بالتماثل
والاختلاف بناء على انهما من اقسام التعدد ولا تعدد
في الصفات عند بعضهم ومنهم من يصف بهما بناء
على ان الصفات متعددة ومتغايرة لذاته تع عند
بعض آخر منهم وقوله ونقل الآمدي عن القاضي
القول بالاختلاف اي هو نقل عن القاضي الباقلاني
القول بالتخالف في صفاته تع **قوله** فلا يكون
هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغير قد يقال ان
منهم من لم يشترط التغاير في حصول التماثل والاختلاف
ومنهم من اشترط ذلك لكن القاضي كان من الطائفة
الاولى واما الطائفة الثانية فمنهم من يقول بالتغاير
في الصفات فيقول بالتماثل والاختلاف فيها ايضا
ومنهم من لا يقول بالتغاير في الصفات فلا يقول بهما
فيها فقول المص فمنهم الى اشارة الى تفصيل الكلام
فيما بين الطائفة الثانية ولا تعلق له بكلام القاضي حتى
يرد ما ذكره الشارح هذا ولا يخفى عليك ان مورد

القسمة ههنا هو الاثنان دون الغيرين اللذين هما اخص
من الاثنين عندهم فلا معنى لاسناد اشتراط التغاير
اليهم مع انهم قائلون بعموم مورد القسمة وعدم
اشتراطه بالتغاير فكيف يصح اسناد القول بذلك
الى الاصحاب قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذا
تيهما فان قلت كيف لا يكون امتناع اجتماع السوادين
لذاتيهما مع ان كل موجودين من الموجودات فهما
مختلفان بالذات والحقيقة عند الشيخ على ما يجيء
في المقصد الثاني من المرصد الاول من الالهيات
قلنا لا يلزم من تخالفهما لذاتيهما امتناع اجتماعهما
لذاتيهما فان السواد والحلاوة متخالفان لذاتيهما
مع انه يمكن اجتماعهما في محل فان قيل اذا كان كل موجودين
متخالفين بالذات والحقيقة عندهما فلا يوجد المثلان
اصلا قلنا الظاهر ان المعتبر في تعريف المثلين
هو الصفات النفسية المشتركة التي لم يكن مختصة
بشخص واحد اذ الصفة المختصة بالشخص الواحد
لا يتصور اشتراكها بين المثلين فالسوادان مثلان

عندهم لاشتراكهما في جميع صفات النفس مما لم يكن
مختصة بالشخص الواحد سواء كانت حقيقة كل واحد
منهما مخالفة لحقيقة الاخر كما ذهب اليه الشيخ وابو
الحسين او لم تكن كما ذهب اليه غيرهما هذا لكن المسلك
الاول من المسالك الاربعة المذكورة ههنا لا يجري
لاثبات امتناع الاجتماع فيما ذهب الشيخ وابو الحسين
اذ الماهية الواحدة ليست مشتركة بين هذا السواد
وذاك السواد على اصلهما وانما يجري ذلك المسلك فيما
ذهب اليه غيرهما بخلاف المسالك الثلثة فانها جارية
على كل واحد من المذهبين كما لا يخفى ثم انه ربما يورد
النقض على المسلك الاول بانه لو تم لدل على امتناع
عروض المثلين لمحل واحد في زمانين كما دل على امتناع
عروضهما في زمان واحد فيجاب بانهما اذا لم يجتمعا جاز
ان يكون لاحدهما او للمحل في احد الزمانين عوارض
مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض اخرى فجاز الا
متياز بينهما بحسب تلك العوارض بخلاف ما لو اجتمعا
في زمان واحد فتأمل وقوله الالزام في العلمين النظريين

مع انه يجوز ان يكون تميزهما
او التزاميا والاول اشبه

واما الالزام في الظنيين فغير جار ههنا اذ لا يمتنع اجتماع
الظنيين النظريين بحيث يكون مجموعهما علما او ظنا اقوى
من كل واحد من اللونين قوله واذا انتفى عن
المحل احد المثلين فيجوز اتصافه الخ قيل هذه المقدمة
مع في ملحيزها جارية ايضا في الاعراض المتجددة بتجدد الا
مثال بان يقال مثلا اذا انتفى عن المحل احد المثلين المتعاقبين
جاز اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي وضد المثل
المنتفي ضد للمثل الذي يعاقبه فيلزم اجتماع المثل المعاقب
مع ضده هف وقوله الذي هو المدعى ويدل على كون
السلب الكلي هو المدعى ما ذكره في صدر المقصد حيث
قال كل مثلين فانهما لا يجتمعان ومعناه لا شيء من
المثلين بمجتمعين اصلا وقوله للالزام الخ هذا النظر
اشارة الى منع بطلان اللازم وقد وقع في شرح
المقاصد منع الملازمة ايضا بناء على جواز القطع با
نتفاء الممكن ضرورة واستدلالا وقوله في اثبات
جواز الاجتماع اي اثبات الايجاب الجزئي فانه نقيض
السلب الكلي الذي هو مدعى الخصم والكهبة لون مثل

الكهبة

القهبة وهي غبرة تميل الى السواد والحلوكة سواد في
غاية الشدة كذا في الصحاح قوله امران لا يجتمعان
في زمان واحد الخ ان قيل ينتقض هذا التعريف بالمثلين
اذ يصدق عليهما انهما امران لا يجتمعان في ذات واحدة
قلنا لو سلم ذلك فان الحكماء يقولون بامتناع
اجتماع المثلين في ذات واحدة فليس امتناع اجتماعهما
لتنافيهما في انفسهما بل لان اجتماعهما يؤدي الى
انتفاء التعدد بينهما وظ ان المتبادر في التعريف
هو عدم اجتماع المتقابلين لتنافيهما في انفسهما واما
امثال السواد مع مفرقية البصر او البياض مع قابضية
البصر او الاستعداد مع الكمال مثلا فهي داخلة
في اقسام الضدين على ما سيجيء في مباحث الشارح
ان شاء الله تع فانهم لم يعتبروا في عدم اجتماعهما ان يكون
لذاتيهما كما اعتبره المتكلمون الا في المتقابلين بالا
يجاب والسلب وقوله كالبياض اللازم للثلج يعني
ان الثلج اذا خلي وطبعه يكون البياض لازما له فلا ينافي
ان يكون هو اسود او احمر بواسطة الامور العارضة

له وقوله كالحركة والسكون ولا يرد النقض على الحكماء بالكون
الاول حال الحدوث اذ السكون عندهم عدم الحركة فيندرج
فيه الكون الاول وايضا هم كانوا يقولون بقدم الافلاك
وبعض العناصر فهي لا تخلو عن الحركة والسكون البتة
قوله ولا يكون التضاد الا ان قيل هذا استدراك
لان تفسير قوله التضاد ولا يكون الا بين انواع جنس
واحد بقوله اى لا تضاد الحقيقي منه ان لا يكون التضاد
الا بين الانواع الاخيرة قلنا نعم غاية ما في الباب ان يكون
ذلك تصريحا بما علم ضمنا ولا بعد فيه وقوله كالسواد
والبياض يتوجه عليه ما هو المشهور من ان السواد والبياض
مقولان على ما تحتهما بالتشكيك فكيف يكون ذاتيين
لما تحتهما فضلا عن ان يكونا نوعين اخرين فلعل كلامه
ههنا مبني على ما هو الظاهر المشهور قوله
مع الذهول عن كونها الخ قيل هذا انما يتم لو ثبت تعقل
تلك الاشياء بالكنه وانه ممنوع وانت خبير بان هذا الكلام
على السند الاخص كانه قيل لا نم ان الجزء ذاتي لما تحته
فضلا عن كونه جنسا له ولنا فيه سندان احدهما ان الجزء

عبارة عن كون الشيء ملاقيا فيكون ثابتا للشيء مقيسا
الى غيره فلا يكون ذاتيا له وثانيهما انه قد يعقل الاشياء
مع الذهول عن كونها جزئيات فلم يظهر كون الجزء جنسا
لما تحته ولا بد لذلك من دليل وكذا الكلام في الشرح
باعتبار المنع والسندين وقوله ليس احدهما في غاية
البعد بخلاف التهور والجبن اذ بينهما غاية الخلاف
بحيث يكون الشجاعة متوسطة بينهما وقوله اشارة
الى التوهم الناشيء فعلى هذا يكون قوله نحو الفضيلة الخ
انما هو بحذف المضاف اى نحو نوعي الفضيلة والرذيلة
لكن هذا التقدير خلاف الظاهر وقوله اى هذه الانواع
امور عارضة فعلى هذا يكون معنى قول المصنف والتضاد
فيه بالعرض هو ان التضاد في نحو الفضيلة والرذيلة
يكون في الامور العارضة لما تحتها فيجوز ان يكون
كل واحد من هذه الامور عرضا عاما لما تحتها ويكون
ما اخذ اشتقاقه نوعا مخصوصا مضادا لما اخذ اشتقاق
الآخر ويكون المتضادان نوعين مندرجين تحت جنس
واحد كما ذكره وقوله كالتهور والجبن الى قوله والبلادة

وسيجيء تفسير هذه الامور في المقصد الثالث عشر من
النوع الرابع من الكيفيات النفسانية **قوله** ثبت بالا
ستقراء وقد اعترض في شرح المقاصد ههنا اولاً بان
معنى الاستقراء في انحصار التضادين نوعين من جنس
هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه
عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور سوى انه
لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس واحد وهذان
جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر
وثانيا بانه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه
فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي
لان غاية الخلاف انما تكون بين الطرفين لا بين الطرف
وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر
كما في انواع اللون هذا وانما لم يلتفت الشارح الى هذين
الاعتراضين لعدم ورودهما اما الاول فلانا لا نم قوله
ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة الخ فانه
لم لا يجوز ان يكون طريق النفي عما بين الفضيلة والرذيلة
او العفة والفجور هو كونهما من العدم والملكة او كون

التضاد فيهما بالعرض او انتفاء غاية الخلاف بينهما
واما الثاني فلانا لا نم قوله فكونه فيما بين نوعين الخ
فانه لم لا يجوز ان لا يكون هناك طرفان ولا اوساط
اصلاً ومع ذلك يكون الا بين الانواع الكثيرة غاية
الخلاف لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** على تقد
ير وجودهما وانما اعتبر هذا التقييد لان المعتبر
في الضدين هو ان يكونا عرضين موجودين كما مر
في ثاني الاقسام من المقصد التاسع وقد مر
هنا كلام في توجيه الكلام فارجع اليه **قوله** وكذا
الحال في المتماثلين اى المتماثلان عند الحكماء
اخص منهما عند بعض المتكلمين كما اشار اليه
فيما مر بقوله وهل يسميان مثلين باعتبار ما اشتركا فيه
الخ وهذا المعنى اعم مما قاله الحكماء من ان المثلين
هما المشاركان في تمام الماهية بل المثلان عند الا
شعرى ايضا اعم منهما عند الحكماء فان المثلين
عنده هما المشاركان في جميع صفات النفس
وان كانا نوعين على ان يكون كل منهما منحصرا في شخص واحد

فقط على ما ذكرنا فتامل قوله للاكمه وهو الذي يولد
اعمى وقوله كالسكون اى عدم الحركة الارادية
عما من شانه ذلك وقوله اذا لم يجعل الجوهر جنساً
ولو جعل الجوهر جنساً كان القيام من شان الجنس
البعيد للمفارق ايضا فان القيام ههنا بمعنى الحلول
وهو حاصل في الصورة التي هي من قبيل الجواهر و
قوله امتناع اجتماعهما بحسب الحلول قد عرفت
ان معنى الحلول هو الاختصاص الناعت فيتناول
حلول الصفات الوجودية والعدمية وحلول الصور
وهذا في غير الايجاب والسلب واما فيهما فسيجئ
في آخر الدرس ان الايجاب والسلب يكونان
واردين على ذات النسبة الحكمية فيكونان حالين
فيها فان الايجاب هو وقوع النسبة والسلب
لا وقوعها وكل منهما كان مختصا بالنسبة اختصاص
الناعت بالمنعوت قوله لاجتماعهما في كل موجود
مغاير لما اضيف اليه العدمان فان عدم زيد و
عدم عمرو مثلا يجتمعان في بكر اذ قد عدم عنه كلاهما

واعترض بان اللاشيئية واللاممكنية مما لا يجتمعان في
مفهوم اصلا ولا يحملان في شيء من المفهومات المحققة
والمقدرة والجواب ان كونهما بحيث لو صدق احدهما
على مفهوم لصدق الآخر يكفينا في عدم التقابل بينهما
كذا ذكره في حاشية التجريد ويمكن ان يقال ايضاً
ان اللاشيئية واللاممكنية مما من قبيل العدم مطلق
والكلام في العدم المضاف ثم ان المتبادر من قوله
مغاير لما اضيف اليه العدمان اه هو المطلق لا يكون
احد العدمين مضاف الى الآخر واما اذا كان احدهما
مضافا الى الآخر كاللاسواد وعدم اللاسواد و
كاللابياض وعدم اللابياض فهما مندرجان في قوله
واما العمى فهو انتفاء البصر اه قوله فهو البصر بعينه اه
فيه اشكال لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل
عدمه وتعقل سلب عدم البصر متوقف عليه قطعاً
فلا يتحدان مفهوماً وان كانا متلازمين فليس الا
خلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط كما
توهم كذا في حاشية التجريد وقوله ههنا اى في تقسيم

المص في التقسيم المشهوري ايضا وقوله ما لا يكون
السلب جزء مفهومه لكن يلزم منه ان لا يدخل في
العدم والملكة مثل العمى وعدم العمى عما من شانه
ان يكون اعمى اذ ليس هناك مفهوم وجودي
كما اعتبره هناك والاولى ان يقال المراد بالوجودي
من المتقابلين هو ما لا يكون سلبا للاخر سواء
كان السلب جزء مفهومه او لم تكن ولعل مراده
ما ذكرناه اذ التنبيه بما ذكر انما يتصور على ما قلنا
لا على ما قاله قوله فقد دخل في قسم التضادين
وذلك لانهما متقابلان ليس احدهما سلبا للاخر
ولا يتوقف كل منهما على صاحبه وهذا هو التعريف
الذي ذكره الشارح في اوايل المقصد واما اخرا
جهما عن المتقابلين بان باعدم اجتماع اللازم مع
وجود الملزوم لم يكن لذاتيهما بخلاف المتقابلين
مدفوع بان عدم الاجتماع بالذات انما يكون للسلب
والايجاب دون غيرهما كما يذكره عن قريب وقوله
مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين

وللمص ان يقول لعل ما صرحوه هو ان المتضادين
بالتضاد المشهوري او الحقيقي لا بد ان يكونا و
جوديين واما المعنى المفسر بالتفسير المذكور
انفا فذلك معنى آخر غير المعنيين المذكورين
للمتضادين فالتضاد الحقيقي هو اخص معاني التضاد
لانه الذي لا يكون الا بين الشيئين الذين بينهما
غاية الخلاف ثم التضاد المشهوري الذي لا يكون
الا بين الوجوديين مطلقا ثم التضاد بالمعنى
الاعم المتناول لغير الوجوديين ايضا وقوله
يكون احدهما اي قد يكون احدهما موجودا اذ ا
لملكة لا يلزم ان يكون موجودا دائما وقوله واردان
على النسبة فيكون تقابلهما باعتبار اتصاف المحل
بهما والمحل هي النسبة الحكمية كما ذكره وقد عرفت
ايضا ان المراد بالايجاب هو وقوع النسبة وبا
السلب لا وقوعها واما الايجاب بمعنى الايقاع و
السلب بمعنى الانتزاع فهما حكمان واردان على
الذهن دون النسبة الحكمية العقلية فهما يكونان

من قبيل المتضادين دون الايجاب والسلب قوله
خارج عن الاقسام الاربعة فيه انه لم لا يجوز ان
يكون التقابل بينهما مندرجا في تقابل التضاد بناء
على ان مفهومي البياض واللابياض المأخوذ من على
الوجه الآخر يصدق عليهما انهما متقابلان ليس احدهما
سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه
وانما قلنا ليس احدهما سلبا للآخر لان المفروض
هو انه لم يعتبر مع مفهوم البياض نسبة بالصدق
على شيء حتى يتصور الايجاب والسلب هناك
واما اعتبار الحلول في المحل من غير اعتبار الصدق
والحمل فلا دخل له في تحقق الايجاب والسلب بل
كان له دخل في تحقق التضاد كما ذكرنا واما تصريحهم
بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين فذلك ممنوع
في مطلق الضدين عندهم على ما ذكرنا وقوله كما
اشار اليه اي اشرنا اليه في المبحث الاول بقولنا
بخلاف مفهوم البياض واللابياض فانه يمتنع
الخ قوله الا ان يبنى ذلك على الشبه اه اشارة

الجواب

الى الجواب ما ذكره في حاشية التجريد من ان الشيخ
قد عده من قبيل الايجاب والسلب حيث
قسم في الشفاء تقابل الايجاب والسلب الى
ما يلحقه صدق وكذب كقولك هذا فرس
هذا ليس بفرس والى ما لا يلحقه ذلك كقولك
فرس لا فرس وقد اجاب هناك ايضا
بقوله قلت لعل ذلك للشبه والنظر الى الظاهر
ثم ان وجه الشبه هو انه يمكن ان يعبر هناك
قضيتان موجبتان احديهما محصلة والاخرى
معدولة فهما حينئذ تكونان بمنزلة الموجبة و
السالبة لكن النسبة الحكمية واحدة في صورة الايجاب
والسلب كما مر لا في صورة الموجبتين اللتين احديهما
محصلة والاخرى معدولة اذ المحمولان هناك
متغايران فتكون النسبتان ايضا متغايرتين
فالمتقابلان في الصورة الاولى هما الايجاب
والسلب مقيسين الى النسبة الحكمية وفي الصورة
الثانية هما المحمولان مقيسين الى الموضوع كما لا

في شكل البياض والبياض المقتضي الاجسم واحد قوله
لما كانت العلية والمعلولية الخ قد عرفت ان الامور
العامة على تفسير المص هو ما لا يختص بقسم من اقسام
الموجود فعلى هذا كان المناسب للشارح ان يقول
لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الغير المختصة
بقسم من اقسام الموجود اورد مباحثهما في الامور
العامة اما عدم اختصاص المعلولية فظاهر واما عدم
اختصاص العلية فلان العلية توجد في غير الواجب
ايضا بناء على ان كلا من الجوهر والعرض قد يكون
جزءا مما يتركب هو منه ومن غيره ولا نزاع لاحد في
ان الكل يحتاج الى الجزء وانه لا معنى للعلية الا
كون الشيء محتاجا اليه لشيء آخر في وجوده
هذا لكن لما كان المقبول عند المحققين هو كون
الامور العامة شاملة لجميع الموجودات بل
المفهومات باسرها كما ذكره في صدر هذا الموقف
ولم يكن المعلولية وحدها شاملة لجميع الموجودات
وهو ظ وكذا لم تكن العلية وشاملة لجميع الموجودات

فان المعلول الاخيرة في الجواهر والاعراض لم تكن علة
لشيء اصلا اورد الشارح ما اورده ههنا بناء
على ما هو المختار عندهم وقوله والتصور السابق
على التصديق الضروري مطلقا الى الظاهر ان
~~[illegible]~~ هذا القدر في التصور الضروري كاف
لنا في البحث عن العلة والمعلول سواء كان
بالكنه او بالوجه فقوله مطلقا اى بالكنه او بالوجه
وقبل لجميع اجزائه وقيل اى بالنسبة التي من يقدر
على الكسب ومن لا يقدر عليه قوله والناقصة
اما جزء الشيء اه وانما لم يجعل مورد القسمة ههنا
مطلق العلة التي هي اعم من العلة التامة والناقصة
لانه لو جعل كذلك يلزم بطلان الحصر بالعلة التامة
التي هي مركبة من العلل الاربع فانها قد كانت معدودة
من العلة التامة مع انها ليست مندرجة في العلل الاربع
المذكورة ثم ان مورد القسمة يعتبر فيه الوحدة النوعية
فالعلة المادية نوع واحد من العلة المطلقة عندهم
وان كانت هي مشتملة على انواع مختلفة كالحجر والخشب

والحديد مثلا وكذا العلة الصورية عندهم نوع
واحد من مطلق العلة وكذا الكل واحد من الفاعلية
والغائية فعلى هذا لا يرد النقض بالعلة الناقصة
المركبة من الفاعل والغاية او من الفاعل والصورة
الى غير ذلك فان ذلك المجموع ليس نوعا واحدا
عندهم بل هو مركب من النوعين قوله ان
كان به الشيء بالفعل الخ ان قيل ربما كانت الصورة
مركبة من اجزاء مترتبة مثل صورة السرير المركبة
من صور الخشب فالجزء الاخير من هذه الصور ما
يقتضي ايضا ان يكون السرير بالفعل واما ساير
اجزائه فانها يقتضي ان يكون السرير بالقوة قلنا
لو سلم ذلك فالجزء الاخير من الصورة لابد ان
يجعل من تتمة الصورة كما ان اجزائها لابد ان
يكون من تتمة المادة والمقصود تقليل الاقسام
بقدر الامكان وهذا لا ينافي ان يكون المجموع من حيث
هو مجموع صورة لما هو مركب من تلك الصورة و
في المادة ايضا ونظيره ما ذكرناه انهم كانوا يجعلون وجود

الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل تقليلا للاقسام
على ما سيجيء في هذا الدرس قوله الصورة السيفية
المعينة اي المعينة تعينا شخصيا بقرينة قوله اذا
حصلت بشخصها اي اذا حصلت بشخصها في المادة
الشخصية الحديدية وقوله وليست الحاصلة في
الخشب عين تلك الصورة اي ليست هي عين تلك
الصورة المشخصة وان كانت فردا اخر من نوعها
وبالجملة ان الهيئة السيفية نوع واحد له افراد
متعددة ربما يحصل بعضها في الخشب فلم توجد السيف
بالفعل لان حصول فرد من الصورة غير كاف في
وجود السيف بالفعل بل لابد هناك من وجود
مادة حديدية ايضا وربما يحصل بعض تلك الافراد
في الحديد فيوجد السيف بالفعل فالهيئة الحاصلة
في الخشب تعد صورة للسيف باعتبار نوعها لا باعتبار
شخصها وقوله كالخشب للسرير وكذا الحديد للسيف كما
ذكرنا وقوله وليس المراد بالعلة الصورية والمادية
الخ وهذا لا ينافي ما ذكره الشارح في بعض كتبه من ان

المادة والصورة يختصان بالاجسام فان مراده
انهما يختصان بالامور الجسمانية سواء كانت
الامور جواهر او اعراضا فاطلاق المادة والصورة
على اجزاء الفكر مثلا انما يكون بطريق التشبيه و
المجاز كما مر في مباحث النظر هذا واما مثال الا
جزاء التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة
فكما في المزاج المركب من الكيفيات الاربع وكما في
الخلقة المركبة من اللون والشكل وكما في المرة
المركب من الحلاوة والحموضة وقوله والغاية
معلولة في الخارج الخ وهذا غير جار في الباعث
المقدم مثل الجبن في قولنا بنيت السرير جبنا الا ان
يقال تقديره بنيت السرير خلاصا عن الجبن
قوله وذلك غير واجب قبل المعلول كما يتوقف
على ذات الفاعل يتوقف ايضا على امكان فاعلية
فيلزم التركيب في العلة التامة جزما وانت خبير
بان امكان فاعلية الواجب عبارة عن قدرته
فان معنى صحة الفاعلية وصحة الفاعلية هي
امكان

يمكن ان يتوهم
حقيقة

امكان الفاعلية وظاهر ان قدرته تعالى عند الحكماء
هي عين ذاته تعالى التي هي العلة التامة ولا عبرة بهذا
المفهوم العارض اعني مفهوم امكان فاعلية تعالى
وفرع على ذلك مفهوم الوجود او الوجوب او العلم
فان العلة التامة عندهم هي ذاته تعالى ولا دخل لهذا
الامور العارضة في العلية [illegible] وقد قيل ايضا ان كون
المعلول ممكنا هو مما يتوقف عليه كون الفاعل فاعلا
فلا بد ان يعد ذلك من تتمة العلة كما كان معدودا من
تتمة المعلول فيلزم ان يكون العلة التامة مركبة
وان كان ذات الفاعل امرا بسيطا يصدر عنه بسيط
آخر بطريق الايجاب هذا والحق انه ان اريد بالعلة
ما يحتاج اليه الشيء الممكن على ما هو الظاهر كان المناسب
ان يعد ذلك من تتمة المعلول كما ذكره الشارح وان اريد
ما يحتاج اليه الشيء مع قطع النظر عن امكانه كان المناسب
ان يعد من تتمة العلة كما ذكره هذا القائل وقوله
ولا مانع يعتبر عدمه واما المانع الفرضي والتقديري
فلا عبرة به كما لا يخفى قوله فيتقدم عليها على المعلول

بمعنى تقدم كل واحد الخ فيه اشارة الى ان
اطلاق العلة على العلة المركبة من العلل الاربع
يكون اطلاقا مجازيًا بناء على ان كل واحد من
اجزائها متقدم ومحتاج اليه بالنسبة الى المعلول
وقوله واما تقدم الكل من حيث هو كل
ففيه نظر الخ اعلم ان هذا النظر اعتراض
على ظاهر كلام القوم فانهم قد عرفوا العلة
بما يحتاج اليه الشئ ثم قسموا العلة الى التامة و
والناقصة وعدوا الكل من حيث هو كل
من العلة التامة فح قد ورد عليهم النظر المذكور
لكنك اذا نظرت الى سياق كلام المص
وسياقه ظهر لك ان ماله يكون توجيها لكلام
القوم وان كلامهم مبني على التسامح كما
ذكرنا وقد اعترض على هذا النظر بانهم
اعتبروا الوجوب السابق اثرًا
للعلة التامة وان كانت مركبة فان
لعلة التامة السابقة على الوجوب

السابق

السابق عندهم هي العلة الفاعلة التي تكون علة تامة وحدها
او مع الغاية كما يذكره الشارح دون العلة الفاعلية
مع المادية والصورية معًا فان القول بتقدمه
باطل لا نزاع فيه كما لا يخفى وقوله بخلاف في باب النوعات
اى بخلاف التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل في باب
التوضيح فانه ذكر في باب التعريف ه

في باب التعريف مما يجدي نفعا كما مر واعلم ان الاجزاء الذهنية
يكون كالاجزاء الخارجية في ان كل واحد منها مقدم على الماهية دون
المجموع من حيث هو مجموع والا يلزم تقدم الشيء على نفسه في الوجود الذهني
وانه محال ايضا فليس معنى قولهم الوجود التفصيلي يكون سببا
للوجود الاجمالي في باب التعريف ان السببية هناك تكون راجعة
الى الوجود الذهني بل معناه ان السببية هناك تكون راجعة الى الملاحظتين
احديهما تفصيليه والاخرى اجماليه مع انه لا سببية في نفس الوجود
الذهني كما ذكرنا **قوله** وجزا ايضا اي كما كان من جملة ما يحتاج اليه
الشيء في وجوده وانما ذكره ههنا تاكيدا لما ذكر قبله وتنبيها على ان
هذا السؤال لا يندفع بان يقال مثلا الكلام في اجزاء العلة التامة
والشرط ليس منها وقوله لا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط الخ
فان قيل فالعلة الغائية ايضا يكون من تتمة الفاعل فلما افرادها
بالذكر قلنا لان كلا من الشرايط وارتفاع المانع لازم للفاعل
مطلقا من العلة الغائية فان العلة الغائية مختصة بالمختار
وكل من الشرايط والارتفاع يتناول الموجب ايضا وظاهر
ان ما كان لازما للفاعل المطلق فهو اولى بان يعد من تتمة الفاعل
المطلق ولك ان تقول ايضا ان حصول العلة الغائية فيما صدر

عن المختار محقق لا محتمل وحصول الشرايط وارتفاع
المانع محتمل لا محقق لجواز ان يصدر الشیء عن المختار
من غير احتياج الى حصول شرط وارتفاع مانع وظاهر ان
ما حصوله محقق كان اولى بافراده بالذكر وان المقصود
ههنا هو التعليل بعد الوقوع فتدبر ثم ان المص قد ذكر
الشرط فی السؤال ولم يذكر ارتفاع المانع وقد ذكر
فی الجواب كليهما معا ولعل وجه ذلك هو التنبيه على كون
ارتفاع المانع عنده راجعا الى الشرط الوجودی كما يذكره
الآن وقوله كالمعد فيه اشارة الى ان المدخلية من حيث
الوجود والعدم ربما يكون فی غير المعد ايضا مثل الكيفيات
الاستعدادية المترتبة على المعدات ولو جعلنا المعد متناولا
لتلك الاستعدادات كان كاف التشبيه فی قوله كالمعد زايدا
كما ذكره نظرا الى احتمال افراد غير المعد **قوله** اريد به ان ما له
مدخل فی وجوده الخ يعنی ان فاعل الموجود لا بد ان يكون موجودا
وهو ظاهر وكذا مادته وصورته لا بد ان يكون موجودا ان كان
ذلك الموجود مركبا منهما فانه لا شك ان هذه الامور انما هی
فی الامور التی باعتبار وجودها يكون لها مدخل فی وجود المعلول

المعلول فلا بد ان يكون هذه الامور موجودة وبهذا القدر
الذی ذكرناه يمتاز الموجود عن المعدوم فان المعدوم
مطلقا لا يحتاج الى وجود الفاعل ولا الى وجود الاجزاء
اصلا فلا يرد ما يقال حاصل ما ذكره هو ان المراد بوجود
العلة حصول الامور التی لها مدخل فی وجود المعلول
ولا شك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لا بد ان يكون
موجودا بهذا المعنى فلا وجه للتخصيص بالموجود وقوله
واما الموضوع الخ انما ذكر الموضوع ولم يذكر المحل مطلقا
حتى يتناول الاعتذار المذكور الصورة ايضا وذلك
لان الهيولى ليست علة للصورة ومتقدمة بالوجود
عليها كما سيجیء فی موقف الجواهر ان شاء الله فلا وجه
لان يجعل الهيولى علة مادية للصورة نعم يقال هی مادة
للصورة ومحل لها وانها شرط لتشكلها لكن الكلام فی العلة
التی كان وجودها متقدما على وجود المعلول ويكون
وجود المعلول فی نفسه محتاجا الى وجود العلة فی نفسها
فقوله والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية
وضدها كلام ظاهری لا تحقيقی فتامل **قوله** علتان مستقلتان

اعلم ان تعدد العلتين المستقلتين للمعلول
الواحد لو كان فانما يكون اما بسبب تعدد الفاعل
او بسبب تعدد الشرط وساير الامور الخارجة
عن المعلول لا بسبب تعدد المادة والصورة
فانه ح لا يكون المعلول واحدا كما لا يخفى **قوله** بعدم
الاولى اى بسبب اقتضاء عدم العلة الاولى عدم
المعلول وقوله بايجاد الثانية اى بسبب اقتضاء
وجود العلة الثانية وجود المعلول فقوله لزم
اعادة المعدوم حال كونه معدوما اذ المفروض ان عدم
الاولى يقتضى عدم المعلول ووجود الثانية يقتضى
وجود المعلول على ما ذكرنا وقوله اذ يلزم ح ان لا تكون
العلة مستقلة وذلك لان العلة المستقلة هى ما يكون
كافيا فى وجود المعلول ما دام موجودا فلو كانت
احديهما مفيدة لاصل الوجود والاخرى مفيدة
لبقاء الوجود لم يكن شئ منهما كافيا فى وجود المعلول
ما دام موجودا بذلك الوجود فلا يكون شئ منهما
علة مستقلة بنفسه وكذا لو كانت احديهما مفيدة للمعلول

للمعلول وجودا فى زمان الحدوث والاخرى
مفيدة له وجودا آخر فى زمان البقاء لم يكن
شئ منهما كافيا فى وجود المعلول ما دام
موجودا بوجودات متعددة فلا يكون شئ
منهما علة مستقلة ايضا وقد عرفت ان العلة
المستقلة لا يلزم ان يحصل جميع اجزائها معا
بل جاز ان يكون بعض اجزائها باقيا على وجوده
من اول وجود المعلول الى آخر وجوده
وبعضها باقيا على عدمه كذلك وبعضها
حاصلا فى اول زمان وجود المعلول
وبعضها فى آخر زمان وجوده **قوله**
من ان اصل الخارج والتدوير يعنى ان فى حركة
الشمس اصلين محتملين كل منهما كاف
فى حركة الشمس عندهم احدهما اصل
الفلك الخارج المركز والثانى اصل فلك
التدوير كما سيجئ فى الجواهر ان شاء الله

وقوله مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا
وذلك لان حركة الشمس على اصل الخارج
تكون في فلك محيط بالارض وعلى اصل
التدوير تكون في فلك غير محيط بالارض
فتكون مسافة احدى الحركتين مغايرة لمسافة
الاخرى فيلزم تغايرهما اذ لا يتصور ان يكون
حركة واحدة بالشخص واقعة في مسافتين
كما علم في موضعه واما تغايرهما نوعا ففيه نظر
فان اختلاف السبب لا يوجب اختلاف
المسبب فتدبر **قوله** لانا نقول استلزام
عدم العلة لعدم المعلول الخ ولعل مراد الخصم
هو ان المعلول اذا وجد باحديهما لم يكن الاخرى
محتاجا اليها اصلا فلا يكون علة حقيقية بل يكون
علة فرضا ولا كلام فيه فلو كانت الاخرى علة
حقيقية ايضا ولو على سبيل البدل لزم
احتياج المعلول اليها حقيقة ايضا فيلزم من عدمها
عدم المعلول وقد كان من وجود الاولى وجود

وجود المعلول ايضا فلو كان لشيء واحد علتان
حقيقيتان مستقلتان على سبيل البدل لزم اجتماع
وجود ذلك الشيء وعدمه معا هف فالحاصل
ان هذا المعلول المعين محتاج الى علة واحدة
مستقلة لا على التعيين واما احتياجه
الى علتين مستقلتين فباطل سواء توارد تا
على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع
فتامل وقوله هذا رجوع الى الوجه الاول اذ الوجه
الاول يشتمله فذكر الاول يغني عن ذكر الثاني
وقوله فان الاستقلال كل منهما مشروط بانفراده
عن الآخر ولا يذهب عليك ان الاستقلال كل
منهما مع انفراده عن الآخر امر ممكن في نفسه نظرا
الى ذاتهما والى ذات المعلول ايضا واما بالنظر
الى وجود المعلول بهما بالفعل فلا يمكن انفراد
كل منهما عن الآخر في العلية ولو على سبيل التعاقب
فلو قال احدهما انا قادر وحدي على ايجاد هذه
الحركة المشتركة بيننا يقال له ضيعت بالصيف

اللبن اذا المفروض ان هذه الحركة قد وقعت
باشتراكهما معا فلا يتصور من بعد وقوعها
باحدهما وحده **قوله** بمستقلتين اى مستقلتين
مختلفتين بالنوع كما صرح به فى ملخص على ما نقله
الشارح فيما بعد وانما لم يصرح به المصنف
ههنا اكتفاء بما يذكره فى مثال المخالفة ومثال
الحرارة فلذا قال الشارح اولا وان كانا
متخالفين وقال ثانيا بعلل مختلفة مستقلة
واما تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين من نوع
واحد فهو امر غير ظاهر على ما اشار اليه
الشارح بقوله وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة
النارية المستندة الى افراد النار الى آخره وقوله
لا على ان الطبيعة النوعية توجد الى اخره يعنى
ان معنى قولنا الطبيعة النوعية معللة ومقتضية
للاحتياج هو ان افراده معللة ومقتضية للاحتياج
لا ان نفس الطبيعة معللة ومقتضية للاحتياج
اذ لا وجود لها وراء وجود افرادها **قوله**

يكون

يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة فيه
بحث وهو ان العلة المستقلة ههنا قد كانت
مركبة من المحل وساير الشرايط فكما ان محل
هذه المخالفة داخل فى علتها المستقلة فهو ايضا
داخل فى علة تلك المخالفة وكذا محل تلك
المخالفة يكون داخلا فى علة المخالفة الاولى
وذلك لان كل واحد من المتضايفين
انما يعرض على محله مقيسا على محل الآخر
وكذا كل شرط معتبر فى وجود احدهما وذلك
الشرط يكون معتبرا فى وجود الآخر ايضا
وان كان جهتا الاعتبار متغايرتين فظهر ان
العلتين المستقلتين فى قصة المخالفة لم تكونا
مختلفتين بالنوع اختلافا حقيقيا كما هو المدعى
بل كانتا مختلفتين اختلافا اعتباريا ولا عبرة به
وقوله وكذا الحال فى التمثيل بالمتضادة
وانما لم يذكر التمثيل بالمماثلة التى هى احد اقسام
الثلثة للاثنين كما مر لان افراد المماثلة لم تكن

بالعلل المختلفة بالنوع بل كانت معللة
بعلل متفقة بالنوع بخلاف افراد المخالفة
والمضادة على ما ذكره وقوله لكن
هذا المثال الى آخره هذا تتمة لما بعده من قوله
وسنبينه الى آخره وفي هذا رد على ما ذكر
في شرح المقاصد حيث قيل والمناقشة
في كون هذه الحرارات من نوع واحد مندفعة
بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي وذلك
لان النزاع انما هو في تعليل الحرارات المتفقة
في تمام الماهية كما اشار اليه الشارح لا فيما
هو اعم من ذلك كما زعمه في شرح المقاصد
قوله وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية
الى آخره ههنا احتمالات اربعة الاول
ان يكون طبيعة العلة علة لطبيعة المعلول
على معنى ان افراد الطبيعة الاولى لا باعتبار
خصوصياتها يكون علة لافراد الطبيعة الثانية
لا باعتبار خصوصياتها ايضا لما عرفت آنفا

آنفا ان نفس الطبيعة لا توجد في ضمن الافراد
بوجود مستقل وراء وجود الافراد فلا يتصور
ان يكون الطبيعة بهذا الاعتبار علة او معلولة
الثاني ان يكون افراد الطبيعة الاولى باعتبار
خصوصياتها علة لافراد الطبيعة الثانية باعتبار
خصوصياتها ايضا الثالث ان يكون افراد
الطبيعة الاولى باعتبار خصوصياتها علة لافراد
الطبيعة الثانية لا باعتبار خصوصياتها الرابع
ان يكون الامر بالعكس ثم الظاهر من قولهم الواحد
بالنوع يكون معللا هو الاحتمال الاول او الثالث
والاظهر منهما هو الاحتمال الاول لكن لم يتعدد
العلل هناك كما ذكر والاحتمال الثالث
وان كانت العلل متعددة فيه الا انه احتمال
مرجوح لا يلتفت اليه في مقام التمثيل
والاستدلال فلهذا لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية
المستندة الى افراد النار فافهم وانما تعرض الشارح
لذكر الاحتمالين الاولين دون ذكر الاخرين لان

لان الاحتمالين الاخرين ابعد من الاولين
كما لا يخفى وقوله والا استغنت عنهما
ولا يمنع الملازمة ههنا بان يقال لم لا يجوز ان تكون
الطبيعة لذاتها اقتضت الحاجة الى كل واحد
واحدة منهما اذ لا يتصور ان تكون الطبيعة
لذاتها مقتضية لكل واحد من علتين مستقلتين
والا لم تكونا علتين بل كانتا علة واحدة فقط
وقوله نختار ان الماهية لا يحتاج الى الشئ
بعينه قال في شرح المقاصد والحاصل
ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست
محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل
من ذلك بالعوارض وانت خبير بانه لا واسطة
بين الاحتياج والغناء على ما ذكره الشارح في مواضع
شتى قوله فلا يتم الدليل المقول عليه الخ
اى لكن اللازم باطل فان المعلول المعين بالشخص
محتاج الى علة معينة كذلك فلو اجتمعت
العلتان المستقلتان في ذلك المعلول يلزم

يلزم اجتماع الاحتياج والغناء معاً فيه كما عرفت
ولقائل ان يمنع كون المعلول المعين محتاجا
الى علة معينة فيما اذا كان التعين من جانب العلة
دون المعلول على ما اختاره الامام ودعوى
البداهة في ذلك غير مسموعة ههنا ويمكن اتمام
الدليل المقول عليه بان يقال لو اجتمع على شئ
معين علتان مستقلتان لزم احتياجه الى كل
واحدة منهما ولو باعتبار انها فرد من افراد العلة
المطلقة ولزم ايضا استغناؤه عن كل واحدة
منهما ولو باعتبار انها فرد من افراد العلة المطلقة
واما وجه اللزوم الاول فظاهر واما وجه اللزوم
الثاني فهو ان ذلك الشئ المعين اذا وجد باحديهما
على سبيل الاستقلال كان في وجوده مستغنيا
عن الآخر بالكلية ولو باعتبار انها فرد
من افراد العلة المطلقة اذ لو لم يكن في وجوده
مستغنيا عن الاخرى بالكلية لم يكن الاولى
علة مستقلة هف ثم ان هذا القدر من الاحتياج

لاينافي ان يكون التعين من جانب العلة على ما
اختاره الامام فتامل والله الموفق **قوله**
ويكون منشاء الاحتياج في المتماثلين هويتيهما
المخالفتين ان قيل فعلى هذا يلزم ان لا يجوز
ايضا توارد العلتين المستقلتين على سبيل
البدل وقد صرح الشارح بجواز ذلك كما مر
قلنا الظاهر ان المراد بالهوية ههنا هو الهوية
الموجودة وكون الهوية الموجودة منشاءً
للاحتياج الى علة مخصوصة لاينافي ان يكون
ذات الهوية من حيث هي هي قابلة لتوارد
العلتين على سبيل البدل كما ذكرنا **قوله**
يعني الاشاعرة لايخفى ان المعتزلة مع الاشاعرة
ههنا لكن لما كان قوله ونحن نقول بان جميع
الممكنات الخ متعلقا بالاشاعرة فسر الشارح
المتكلمين بالاشاعرة اهتماما بشانهم وقوله
او قائل كالعقل الفعال فيه لما جوزوا ذلك
فلم لم يسندوا الوجودات المتعددة الى الله تعالى

تعالى ابتداء بسبب تعدد القوابل اعني الماهيات
الممكنة وانت خبير بان القوابل المتعددة عندهم
هي المواد المخصوصة المستعدة لفيضان الحوادث
المخصوصة في عالمنا هذا فان اراد هذا
القائل بالماهيات المخصوصة الممكنة تلك
المواد المخصوصة فهي لا تصدر عن الباري تعالى
بل هي صادرة عن العقل العاشر على ما سيجيء
في اواخر الجواهر ان شاء الله تعالى وان اريد
بالماهيات الممكنة مطلق الماهيات الممكنة فهي
غير متناهية ولكل واحدة منها افراد غير متناهية
فح لابد ان يكون للباري تعالى خصوصية بها
يصدر عنه بعض تلك الافراد من بعض
تلك الماهيات دون بعض آخر فان كان
الصادر عنه واحدا فقط كانت الخصوصية
ايضا واحدة وهو المطلوب عندهم وان
كان الصادر عنه تعالى امورا متعددة كانت
تلك الخصوصية ايضا امورا متعددة فيلزم

ان لايكون البارى تعالى واحدا حقيقيا منتف
وقوله ولا الاعتبارية قيل المراد هو الصفات
الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية وانت
خبير بان الصفات الاعتبارية لايكون الا اضافية
او سلبية اللهم الا ان يراد بصفاته الاضافية
ما يكون له اضافة الى غير ذاته تعالى وصفاته فعلى
هذا فكونه تعالى معروضا للوجود او للوجوب
المطلق او للامكان العام لايكون في صفاته
الاضافية فح لايكون البارى تعالى واحدا حقيقيا
عندهم منتف ولعل المراد بصفاته
الاعتبارية هو الصفات الاعتبارية
المقتضية للكثرة الحقيقية او الاعتبارية
في ذاته تعالى وهويته الخاصة والله تعالى
منزه عن ذلك واما كونه معروضا
للصفات الاعتبارية المذكورة وهو
لايقتضى الكثرة الحقيقية او الاعتبارية
في ذاته تعالى وايضا لا دخل لذلك في ايجاد العالم كما لايخفى

قوله ولا يلتبس عليك اه مقصوده الاعتراض على
ما ذكره المص آنفا من قوله وكيف لايجوز ذلك
ونحن نقول لهم بعد ان هذا الكلام من المص غير مناسب
لمطلوبهم سواء قصد به التنبيه او الاستدلال فذلك
لانه تعالى ليس واحدا حقيقيا عندهم فان صفاته تعالى كانت
من كمالات ذاته بحيث لو لم يكن شيء منها في ذاته تعالى يلزم
نقصانها مع ان لكل من الحيوة والعلم والقدرة والارادة
مدخلا في وجود العالم فلم يكن العالم عندهم صادرا عن
البسيط الحقيقي قال مولى السيد على تغمده الله بغفرانه
ان ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات عن ذاته تعالى
انه تعالى يكون ح مندرجا في هذه القاعدة المتنازع فيها فانه
واحد حقيقي قد صدر عنه آثار متعددة هي صفاته الحقيقية
فعلى هذا يكون صفاته تعالى مع اجزاء العالم مندرجة في جميع الممكنات
المتكثرة التي ذكرها المص آنفا ومع كون العالم مستندا الى
الله تعالى بلا واسطة هو ان يكون هناك واسطة مباينة
لذاته وصفاته هذا ولعل الشارح يقول لا بد ان يكون
في ذاته تعالى جهة اعتبارية بها يصدر الحيوة عنه تعالى دون العلم

والقدرة فان الحيوة عندهم مقدم على العلم والقدرة تقدما
بالذات ولابد ايضا ان تكون في ذاته تع جهة اخرى يصدر
العلم دون القدرة لامكان تعقل العلم في الممتنعات دون وكذا
الكلام بين القدرة والارادة فالباريع لا يكون ايضا مندرجا
في هذه القاعدة عندهم بخلاف الحكماء فانهم كانوا يقولون
ليس في جانب البارى تع الا الذات والمفهومات العارضة
لها ولا شك ان مفهومات العارضة لا يقتضى تعددا حقيقيا
او اعتباريا في نفس ذاته تع فهو عندهم حقيقى البسيط الا **قوله**
وقد يتوهم اى يتوهم في تعيين محل النزاع ان الواحد
الحقيقى الخ وقوله والحق ان الفاعل المختار الخ انما ذكر المختار هنا
دون الموجب الذى هو واحد حقيقى قبل ايجاب الاثر لان
بطلان هذا التوهم في الموجب المذكور كان معلوما من ادلة
الخصماء واجوبتهم في الجانبين على ما يذكر في الهذا المقصد ان شاء الله تع
فلا حاجة ههنا الى التعرض على قصة الموجب المذكور وقد يقال
مراده ذكر المتوهم ان الموجب اذا ان واحدا حقيقيا قبل
ايجاب الاثر لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد
واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار آثار

متعددة وهذا الكلام لا غبار عليه وانت خبير بان ما ذكره هذا
القائل اعادة للتوهم بعبارة اخرى بحيث لم يلزمه غبار عنه
وذلك لان محل النزاع هو الموجب الذى قد كان واحدا حقيقيا
قبل ايجاب الاثر كما ذكره آنفا واما المختار فان كان له ارادة
ازلية متعددة او كان له ارادة واحدة لها تعلقات ازلية
متعددة على ما قالوا لم يكن واحدا حقيقيا قبل الاختيار كما
ذكره الشارح وان لم يكن له ارادة ازلية متعددة ولا تعلقات
كذلك بل فرض ان ليس هناك تعدد بوجه ما قبل الاختيار لكان
المختار مندرجا في هذه القاعدة كما ذكره ايضا اى كما ان الموجب
مندرج في القاعدة المذكورة متنازع فيه وقيل اى لما كانت
القاعدة المذكورة متنازعا فيها فعلى الاول يكون قوله ايضا
متعلقا بمجموع قوله كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه وعلى الثانى
يكون متعلقا بقوله ومتنازع فيه فقط ولكن الفصل للمتقدم
فتامل لنا في اثبات الجواز الخ ههنا سوال مشهور وهو
ان الحوادث كلها مستندة الى الله تع ابتداء عندهم فكيف يستدلون
على مطلوبهم بكون الجوهر علة لبعض الاعراض والظاهر ان هذا
الاستدلال جدلى على ما اشار اليه الشارح لا برهانى فنقول لنا

اى لنا الزاما في اثبات الجواز الخ وقوله مع كونها حقيقة واحدة
بسيطة وقد قيل الجوهر له ماهية وامكان ووجوب بالغير
ووجود كذلك فلا يكون بسيطا حقيقيا وقد عرفت ان المقصود
هو الالزام على الحكماء وستعرف في مباحث النفوس النباتية
ان تعدد القوى النباتية مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فهم لم يعتبروا في الامور الحادثة ماهياتها وامكاناتها
ووجوبها بالغير نعم كانوا يعتبرون امثال ذلك في الامور القديمة
كما صرح في مباحث العقول اذ نسبوا الى الله تعالى ان امكان الجوهر
او وجوبه بالغير او وجوده بالغير ايضا قد كان مصدرا فيما يكثر
بعد من قوله واستغناء تعدد الاثر والشرط الخ فلا وجه لاعادة
هذا السؤال ههنا مرة اخرى وقوله علة للتحيز والخصم لا ينكر وجود
التحيز فانه عند الحكماء هو المسمى بالاين من الاعراض النسبية وقوله
بخلاف الحكماء لا يقولون بوجود جميع النسب والاضافات
فلا الزام عليهم وقوله وهو مشكل اى البيان المذكور مشكل
وقوله فان دخل فيه ما الاولى ان يقول فان دخل فيه بصيغة التثنية
للمذكر بل الاولى ان يقول فان دخلتا فيه بصيغة تثنية المؤنث فان
الضمير راجع الى المصدريتين المذكورتين لكن المقصود ظاهر

وقوله

وقوله مصدرا للمصدريتين هذا اذا كانت المصدريتان خارجيتين
معا واما اذا كان احدهما خارجية والاخرى عينيا فاللازم هو
ان يكون ذلك الواحد مصدرا لاحد المصدريتين فقط كما ذكره
الشارح في الطريق الثاني بسطه والاولى بعد قوله لمصدريتيهما
في الاحتمال الاول يلزم ههنا تسلسلان معا وعلى الاحتمال
الثاني يلزم تسلسل واحد فقط بان طبيعة النار عين طبيعة الماء
المتكلمون يمنعون كون طبيعة النار مغايرة للطبيعة للماء
وانما الاختلاف بين الماء والنار عندهم انما هو بمجرد الصفات
العارضة لهما فلا الزام عليهم اصلا وهو غير ممتنع فيه ان التعقل
التي وان كان في الامور الاعتبارية لكنه ليس مما ينقطع
بانقطاع الاعتبار لانه تسلسل في جانب العلة فان قيل الظاهر
انه اشارة الى تغيير الدليل لا انه تقرير آخر للدليل الاول كما توهم
بناء على اعتبار المصدرية ههنا ايضا وقوله واذا تعدد المعلول
الخ اى لما ثبت ان البسيط الحقيقي ليس له خصوصيتان بحيث يترتب
عليهما اثران ثبت انه كلما اثران لا يكون بسيطا حقيقيا
البتة وقوله لا تعقلهم معنى الوحدة فالاعقال ههنا مصدر
مضاف الى المفعول وفاعله معنى الوحدة والاسناد اليه مجازي

وقوله لم لا يجوز اي لا نم قوله وانه يجب ان يكون لهما خصوصية
مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره وذلك
انه لم لا يجوز ان يكون للواحد الحقيقي خصوصية واحدة مع
المعلولين معا يقتضي بسببها اياهما دون غيرهما اذ المفروض
ان تلك الخصوصية ليست الا انها مناسبة الى المعلولين
المذكورين معا دون ذلك الغير وقوله وذلك لان الظاهر
ان الغرض الاصلي من هذا البحث هو ان المبدأ الحقيقي هل
يصدر منه اثران ابتداء ام لا ولا شك ان التعدد الاعتباري
لا ينافي كونه مبدأ حقيقيا ولا كون احدي الذات ولا كونه
واجبا لذاته قوله اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر لا يقال ما ذكرتم
منقوض بان يقال مثلا لو كان الماء الحار مساويا للماء البارد
في الطبيعة لامتنع تخلف الاثر الذي هو البرودة فعلى هذا
لا يجوز الاستدلال بالتخلف على التغاير الطبيعي لانا نقول
هذا الكلام على السند مع ان المقصود هو انهما لو تساويا
لامتنع اثر كل واحد منهما اذا خلي وطبعه وقوله فلو اثبتا
اثرا مختلفة متعددة بلا تخلف وهي مع التضاد مثلا كالحرارة و
اليبوسة والضوء وقوله هذا هو المتنازع فيه يعني انا ما

تخلف

اثبتم

اثبتم بطريق عكس النقيض هو اثبات للشيء المتنازع فيه
بشيء اخر هو متنازع فيه ايضا وقوله فان قيل هذا انما يتم
لا اثبات لزوم التناقض وكذا قوله قال الكاتبي وهذا
اي لزوم التناقض وقد كان مقدمة من مقدمات الدليل
المذكور فان المدعى هو ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي امور
متعددة وقوله وهو سهو اي هذا المذكور من السؤال
والجواب سهو وقوله الى بهمنيار قيل هو تلميذ الرئيس
كان مجوسيا وقوله ثم قال الكاتبي وقوله لكانت كاذبة اي
لكانت الاخيرة كاذبة وقوله قال الابهري اي قال في رد هذا
للجواب الثالث ولا سهو لتحقق ان قول الابهري متاخر زمانا
عن قول الكاتبي اذ الامر بالعكس كما لا يخفى وقوله في خلط
وهذا الغلط ناشئ من عدم الفرق المعدولة والمحصلة التي
محمولها مقيد بالعدم ولا يخفى ان اللازم هو الثاني دون الاول
قال الحكماء اي بعضهم فان الشيخ كان يقول ان الصور
العلمية قائمة بذاته مع انه قابل وفاعل لها معا واذ كثرت
صفاته مع لا ينافي كونه من احدي الذات وقوله حيث ذهبوا
الى ان الله تعالى صفات حقيقية ولعلهم كانوا يقولون بان

في ذاته بل جهات اعتبارية لكل واحد منها نسبة مخصوصة
الى صفة من صفاته الحقيقية فلم هو بل مندرجا في هذه
القاعدة المتنازع فيها لانه ح لا يكون واحدا من جميع
الجهات وقوله مع ان القبول والفعل الخ يعني ان الوجوه
الثلثة المذكورة انما تدل على امتناع تعدد الاثار الموجودة
في الخارج ولا شك ان القبول والفعل ليسا من الاثار الموجودة
في الخارج بالاتفاق والفعل بمعنى التاثير اعتباري عن الفعل
بمعنى ان يفعل فانه موجود في الخارج عندهم قوله واعترض
على هذا الخ الظاهر ان هذا الاعتراض اشارة الى منع الفرق
بين القبول والفعل والجواب الاتي اشارة الى بيان
الفرق بينهما ثم الى تقرير اخر للوجه الثاني بحيث يكون هذا
التقرير مبنيا على الفرق المذكور وبالحقيقة يكون السؤال
منعا لاحد المقدمتين على سبيل الترديد ويكون الجواب
تقريرا له بحيث يندفع عنه المنع المذكور ويحتمل ان يكون
هذا الاعتراض معارضة دالة على ابطال الفرق بينهما و
يكون الجواب الاتي ايرادا للمنع اولا ثم يكون تقريرا اخر
للوجه الثاني بعد المنع وقوله ولا يتصور ذلك في القابل

هذا

هذا ممنوع في القابل البسيط بالنسبة الى مقبول الذي هو
لازم الوجود للمبدا اذا كان ذلك القابل البسيط هو
الفاعل ايضا من جهة واحدة قوله وعلى ما ذكرتم يكون الجهة
مقدمة ولعل مراده ملخص بالجهة المتعددة هو جهة الفعل
والقبول دون جهتين اخريين يتقدمان عليهما فكانه
قال ثم لا يجوز ان يكون لذلك البسيط نسبة الوجوب من
جهة مفهوم الفعل ونسبة الامكان من جهة مفهوم
القبول فليس هناك الا ذات البسيط ولكن كان له نسبتان
بالوجوب والامكان باعتبار مفهومي الفعل والقبول
ولا بد لنفي ذلك من دليل فانا من وراء المنع لا يقال
مفهوما الفعل والقبول متاخران عن نسبتي الوجوب والامكان
فكيف يكون سببين للنسبتين المذكورتين لانا نقول قد
عرفت في حاشية ابحاث الممكن ان لبعض الصفات يكون
باعتبار مفهومه مقدما على بعض اخر وباعتبار اتصاف
الموصوف به يكون الامر بالعكس فتذكر وقوله او
نقول الخ اي او نحن نقرر الوجه الثاني بحيث يندفع عنه
الجواب الاول الذي ذكره بقوله ومنهم من اجاب عن الوجه الاول

وقوله نسبة الفاعل الخ اي نسبة الفاعل قد تتعين
ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لا تتعين اصلا ان تكون
كذلك وقس على هذا ما ذكره بقوله او نقول بعبارة اخرى
الخ يعني ان نسبة الفاعل قد لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة
القابل لا تحتمل الا الامكان الخاص وكذا الكلام في قوله غير محتمل
للامكان الخاص والاخرى محتملة له وانما ارتكبنا في توجيه
هذا المقام على هذه التعبيرات حذرا عن لزوم المنع
على المقدمات الواردة هناك فتامل قوله اي لا تقوى
ان تفعل حركة لا تكون حركة اسرع منها وهذا يتناول
الحركة في الكيف والكم والوضع ايضا كما لا يخفى واما
انفعال القوة الجسمانية ببرودة او حرارة تكون اقوى
منها بدون اعتبار الزمان هناك اصلا فذلك راجع
الى اللاتناهي بحسب العدة نظرا الى الانواع الفرضية وذلك
لان التناهي من الاعراض الذاتية الاولية للكم كما ذكره
فاذا لم يعتبر الزمان هناك يتعين ان يعتبر العدد نظرا
الى الانواع الفرضية المتفاوتة بحسب الشدة والضعف
وقوله فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار واما زمانها فان قيل

الحصر منقوض بالكم المتصل القار فان القوة الجسمانية
لا تقوى ايضا ان تفعل خطا غير متناه في الطول مثلا بدليل
المذكور فيما بعد قلنا نعم الا انه لم يلتفت الى ذلك ههنا
وهو دال لاعداد الغير المتناهية محال مع قطع النظر عن كون
القوة الجسمانية فاعلة لها اذ يمتنع صدورها عن المجردات
ايضا على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وقوله واما ان يعتبر ما هو
في النقصان وانما لم يجعل هذا من قبيل اللاتناهي في العدة
باعتبار الاجزاء الفرضية كما جعل مثل ذلك في الحرارة والبرودة
كذلك على ما ذكرنا وذلك لان الزمان كان من قبيل الكم
بالذات وقابل للزيادة والنقصان والانقسام بالذات
بخلاف مثل الحرارة والبرودة كما لا يخفى قوله ظاهر البطلان
اي فلذا لم يتعرض له المص فان قيل كيف يحكم بظاهر البطلان عند المص
مع انه يقول بان الزمان قد يكون بحيث لا يمكن ان يقع
في حركة اصلا كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا يجدي نفعا عند وجه
الابطال الذي ذكره الشارح ههنا هذا ونحن نقول
الحركة الواقعة في هذا الزمان الذي لا يمكن ان يقع في
جزئه حركة اصلا انما يوجد فيها مفهوم اللاتناهي في الشدة

ولا يوجد فيها مفهوم اللاتناهي في الشدة فان شدة
الحركة القرصية في اجزاء هذا الزمان كانت من الافراد
القرصية لمفهوم الشدة ولا شك ان المفهومات الكلية
انما يصدق على افرادها وان كانت ممتنعة لا على افرادها
بمقابلها فان مفهوم احد النقيضين مثلا لا يصدق
على ارتفاع النقيض ولا بالعكس فظهر ان تلك الحركة
الواقعة في هذا الزمان يصدق عليها انها متناهية
في الشدة بحسب الواقع ولا يصدق عليها انها غير متناهية
في الشدة اذ يتصور هناك شدة اخرى هي اقوى ويكون
هي من افراد مطلق الشدة وظهر ايضا ان الحركة الغير
المتناهية في الشدة هي التي وقعت في الآن وان قوله
واعترض عليه بانا لا نم الخ منع لا يضر المعلل اصلا فتامل
قوله لان كل حركة انما هي على مسافة الخ للتحقيق ان كل حركة
واقعة على المسافة اما وقوع الحركة بمعنى القطع فظاهر
واما وقوع الحركة بمعنى التوسط فانها وان كانت
حادثة آنا لكنها يجب ان يبقى في المسافة زمانا حتى انها
لو لم يكن توجد في المسافة في الزمان بل كانت موجودة

في آن

في آن في حد من المسافة وانتفت في آن آخر في حد آخر
من تلك المسافة لم يتصور وقوع الحركة بمعنى القطع
اصلا ويلزم تالي الآنات وتركب المسافة في الاجزاء
التي لا تتجزى قوله فتنقسم انقسامها الى نصفين في نفسها
بسبب انقسام المسافة كما في الحركة بمعنى القطع او تنقسم
باعتبار نفسها لا ذهنها بسبب انقسام المسافة ايضا كما
في الحركة بمعنى التوسط وقوله مستلزما لمحال آخر والمحال
الآخر ههنا هو خلاف المقدر كما ذكره انفا قوله فتكون
القوى مؤثرة في الابدان الخ المؤثر في الحقيقة عندنا
هو الله تعالى فالقول بكون القوى مؤثرة هو قول
مجازي بناء على كونها اسبابا ظاهرية في التأثير قوله
ولا شك ان قوله النصف نصف حركة الكل وههنا بحث
وهو ان اللازم مما ذكره هو ان تحريك نصف القوة نصف
تحريك كلها ولا يلزم من ذلك ان يكون حركة نصف
الجسم نصف حركة كله لم لا يجوز ان يجتمع حركتان في
كل واحد من النصفين للجسم منهما لكل واحد من نصفي
القوة ويحصل كل القوة ايضا لم لا يكون في كل الجسم

من حيث هو كل الا تحريك واحد فقط هو تحريك
كل القوة من حيث كل هو كل فيلزم ان يكون حركة
النصف مساوية لحركة الكل لا نصفها كما زعمتم وقوله
فان قلت يعني ما ذكرتم في المنع لا يضر المعلل قوله
فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة
بالكلية وقد اوضح الشارح هذا المنع فيما بعد بقوله
مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محلها ولا
عليك ان هذا المنع والمنع الذي بعده انما يتوجهان
على المقدمتين المعتبرتين في برهان تناهي القوة الطبيعية
كما اشار اليه الشارح رح ولا يتوجهان على ما ذكره
في برهان تناهي القوة القسرية كما توهم اذ لا يرد عليه
ان يقال مثلا لا نم ان المحرك اذا حرك جسما فانه يقدر
على تحريك ضعف هذا الجسم ولو سلم انه قادر على تحريك
ضعفه فلا نم ان قوة هذا النصف في قبول التحريك القسري
نصف قوة النصف في ذلك القبول فذلك لانه يمكن
للمعلل ان يفرض التحريك القسري في الجسم المذكور و
في نصفه ولا شك ان هذا الجسم يكون ضعف نصفه

وله

وله ان يقول ايضا ان كون قوة الضعف ضعف
قوة النصف قد وقع مبرهنا عندهم فلا يجب منعه
في طريق المناظرة بخلاف المنعين الواردين على برهان
تناهي القوة الطبيعية كما اوضحه الشارح وقوله
فلا يكون انقسامه على نسبة انقسام الجسم وقد اوضح
الشارح هذا المنع ايضا فيما بعد بقوله ايضا ان اجسام
النباتات رح وقوله وقد يعد هذا المنع مكابرة اذ
ليس مرادهم ان القوة الجسمانية لم تقو في الزمان
الماضي على اثر غير متناه في العدة والمدة بل مرادهم
هو ان القوة الجسمانية لا تقوى في الزمان المستقبل
على اثر غير متناه كذلك ويؤيده الاعتذار الذي نقله
الشارح فيما قبل من ان يعد هذا المنع مكابرة
وقوله كفلك القمر وفلك زحل حركة القمر في كل يوم بليلته
تقطع اربعا وعشرين درجة واربعين وعشرين
دقيقة وحركة زحل تقطع دقيقتين وخمسا وثلثين
ثانية ثم انه منقوض بالافلاك فان الحركة الجزئية
له قد يتوهم ان هذا التعليل اشارة الى جريان الدليل

المذكور في صورة النقض وليس كذلك بل هذا التعليل
انما هو لبيان ان الحركات الجزئية مندرجة الى القوة
الجسمانية عندهم واما جريان الدليل فيها فهو انما يكون بعد ما
فيقال مثلا ان قوة نصف الفلك في التحريك الارادي قوة
كله المساوي للجسم الصغير والجسم الكبير في القبول الى تمام الدليل ثم
ان ايراد النقض هناك يكون بوجهين احدهما ان
يفرض التحريك في مبدا واحد الى طرف الزمان المستقبل
وهو الذي اشار اليه الشارح بقوله ولا نهاية له وثانيهما
ان يفرض التحريك من منتهى واحد معين الى طرف الزمان الماضي
وهو الذي اشار اليه الشارح بقوله لا بداية لها وقوله لانها
المباشرة لكل الحركات عندهم وسيجيء تفصيل الكلام فيه في بحث
النفوس الفلكية ان شاء الله تعالى لان العلة متقدمة على المعلول
ليس المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وحدها كما توهموا بل المراد
المحتاج اليه في وجود شيء سواء كان فاعلا او شرطا او غير
هما وذلك لان المقصود ههنا هو ابطال الدور مطلقا
والا فلا بد في الكتاب ان يذكر مقصودا اخر يكون لبيان بطلان
الدور بين الشرط والمشروط والكل والجزء مثلا نعم لكان الدليل

الاقوى

الاقوى للابهم ظاهرا في ابطال الدور بين الفاعل والمفعول
لكن ذلك من قصور الدليل عن افادة المدعى مع انه يمكن
توجيهه كما سيجيء ان شاء الله تعالى لا يقال لو كان المراد بها ما
هو الاعم يلزم ان يكون العلة التامة المركبة من العلل
الاربع مثلا متقدمة على المعلول وانه باطل لانا نقول
قد عرفت ان العلة بالحقيقة هي كل واحد من اجزاء تلك
العلة التامة دون المجموع من حيث هو مجموع وقوله فيمتنع بطلانه
لا شك ان كون الشيء علة لعلته يستلزم ان يكون الشيء
محتاجا الى نفسه اذ لا معنى لعلية الشيء الا كونه محتاجا اليه
الشيء الاخر كما مر فهذا الدليل يكون راجعا الى الدليل الاول
الذي ارتضاه الامام الا انه ذكر ههنا زيادة تفصيل فلذا
قال والاول وقوله وثبوته ضروري فكون الشيء علة لعلته
يلزم ترتب العلل بين الشيء ونفسه وانه محال جزما وقوله
والاولى ان يقال اي ان يقال في الاستدلال على ابطاله وهذا
الاستدلال منه على سبيل التنزل عن دعوى البداهة هو لان العلة
المعينة تستلزم معلولا معينا هذا في العلة المستلزمة للمعلول
ويمكن تعميمه في الجملة بمثل ان يقال العلة المعينة قد تستلزم

المعلول فساوق الفاعل الموجب المجتمع للشرايط بل للشرايط
وساير العلل المجتمعة مع الفاعل ايضا فقوله لان المعلول
المعين لا يستلزم علة معينة هذا اى على ما اعتقده الامام
من ان التعيين يكون من جانب العلة دون المعلول او
على ما ذكره الشارح من انه جاز توارد العلتين المستقلتين
على سبيل البدل في معلول معين فهذا المعلول المعين
لا يستلزم احدهما على الخصوص واما ان المعلول يستلزم احدهما
بعد وجوده فلا عبرة فان المقصود هو ان يكون لازما
او ملزوما قبل وجوده قبلية بالذات فان معنى الاستلزام
هو ان يكون الشيء بحيث لا يمكن وجوده بدون الاخر
وهذا المعنى حاصل للمعلول قبل وجوده وقوله لان
تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري غاية ما في الباب
ان تحقق نسبة الافتقار في الجملة بين الشيء ونفسه لابد
لنفي ذلك من دليل وقوله ولا دور الا مع اتحاد الجهة كما
اذا كان كل واحد منهما للاخر باعتبار وجوده ونفسه
فيستلزم كل واحد منهما الاخر باعتبار وجوده ونفسه
ولا يستلزم ايضا بذلك الاعتبار بخلاف ما اذا كان احدهما

علة

علة للاخر باعتبار تشخصه مثلا والاخر علة له باعتبار
بقائه فانه حينئذ يكون كل واحد منهما مستلزما للاخر باعتبار
وغير مستلزم باعتبار اخرى فلا دور ههنا اصلا وقوله
على المعنى الاول اى على الدليل الاقوى وقوله الذي هو اصلح
يمكن تصحيح ذلك المتبادر بان يقال ان المفتقر يمتنع وجوده
نظرا الى ذاته بدون المفتقر اليه والمفتقر اليه لا يمتنع وجوده
نظرا الى ذاته بدون المفتقر فلو كان كل واحد منهما مفتقرا
الى الاخر يلزم امتناع وجود كل واحد منهما بدون الاخر
وعدم الامتناع وجوده ايضا وانه محال مثل ما ذكرتم
وقوله ولا يتوصفان بالافتقار اصلا لا يخفى ان هذا المنع ساقط
فانه ربما يحتاج الاعتبارية في كونها اوصافا للشيء الى علة
وانه يتصور هناك الدور باعتبار الاتصاف والدليل المذكور
لابطال الدور مطلقا يمكن ان يكون مفيدا للابطال في
الامور الاعتبارية ايضا ولذلك عقبه بقوله او نقول
تلازمهما وقوله لافتقار كل واحد منهما الى صاحبه بل يكون
افتقارهما الى امر ثالث هو سبب معا وانه وحده نعم
وقوله من جواب شبهة الامام هو ما ذكره المص بقوله

ما الجواب اه يعني ان ذلك الجواب كان مذكورا في لباب
الا ذ بتعليق وقوله مبني الدليل المرضي وهو الدليل الاول
دون الدليل الاقوى كما يدل عليه سياق الكلام
وان كان الايجاد والايجاب غير يعني ان هذا الاحتمال
باطل فتعين الاحتمال الاول وهو ان يكون الايجاد
والايجاب نفس حصول المعلول والمقصود هو الاشارة
الى تعريف اخر للدليل وقوله فيتسلسل الايجاد اه ههنا سؤال
مشهور وهو ان هذا الكلام يؤدي الى المصادرة فان
مقدمة ابطال التسلسل قد توقف ههنا على بطلان التسلسل
هذا ولعلكم كون العلة موجبة للمعلول يكون حينئذ بديهيا ما ذكر
ههنا مجرد التنبيه وايضا يمكن ان يدعى البديهية في بطلان
التسلسل في الصفات المترتبة بشيء واحد ككل الايجابات
الى غير النهاية وفيه نظر اه ربما يقرر الجواب المذكور بحيث
يندفع عنه هذا النظر مثل ان يقال الايجاب ان كان
نفس حصول المعلول فلا يتخلف المعلول عنه وان لم يكن
نفس حصول المعلول فلا شك انه اعني الايجاب امور
متجددة فله علة موجبة وان كان امورا اعتبارية فح

يتوقف ايجاب اخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في جانب
العلة وانت خبير بان الايجاب لو كان امرا اعتباريا فلا
يتوقف على ايجاب اخر وان كان مغايرا لحصول المعلول
وبعد ما عليه فان هذا الايجاب عند حصول المعلول
يكون نسبة حاصلة بالتبع بمنزلة الالة في حصول المعلول
فلا يحتاج الى ايجاب اخر فلا يلزم التسلسل اصلا وقوله وقد
يجاب اه اي وقد يجاب عن قوله فان قيل لا يلزم اه تسعير
للدليل السابق وقوله ان سلط في المنع المذكور اولا اي
ان يقول المنع المذكور بقوله لا يلزم من افتراقهما الا ان يكون
وجود المعلول اه وقوله بما عرفت من ان حصوله منهما هو
عين ايجادها اياه فيلزم الفرق بينه وبين ما نفاه اولا بقوله
ولان الضرورة تنفيه وهو انه قد اعتبر هناك وجود المعلول
في نفسه وقد اعتبر هنا وجود المعلول من علته ولا يلزم
من كون الثاني عين ايجاد المعلول كون الاول ايضا عين
ايجاد المعلول وانت خبير بان الضرورة كما تنفي الثاني ايضا
ولهذا اردف هذا الكلام بقوله او بهما بحيث لا يتصور
الانفكاك بينهما والاول محال وانما لم يتعرض الثاني

والثالث مهمنا لان السائل كان يقول امتناع الاول
دون الثاني والثالث فلم يتعرض لهما وقوله على سبيل الدور
فيه تنبيه على انه يمكن ابطال الدور ايضا بهذا الوجه
وقوله والا اي وان كان بعض السلسلة المفروضة علة
موجودة لها مستقلة بالتاثير اه وقوله ولا يمكن اه
اي ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة في ذلك البعض
اذ لو كانت علة ذلك البعض غير ذلك البعض لم يكن
ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة هف ولقائل
ان يمنع هذه الملازمة فان العلة هي كانت كافية في وجود
المعلول فلم لا يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى
غير النهاية كافيا في وجود المجموع من حيث يدخل فيه المعلول
الاخير ايضا وذلك لان جميع العلل داخلة في قبل معلول
الاخير ليس شيء منها خارجا عنه فلا يلزم ان يكون مستقلا
في العلية فان نقلت الكلام الى علة ما قبل المعلول الاخير
وقلت ما ذا علة ما قبل المعلول الاخير قلنا علة ما قبل
المعلول الاخير هي قبل المعلول غيره ايضا وهذا الى غير النهاية
فلم يلزم بطلان التسلسل اصلا وهذه الشبهة هي التي قد اوردها

التفتازاني وغيرها وانها قد تواردت في اذهاننا ايضا
ولعل الشارح كان يحصل الحدس في تصديق المقدمة
الممنوعة هناك لكنها من وراء المنع هناك وسيجيء تحقيقه
الكلام في موقف الالهيات ان شاء الله تعالى وقد يتصور
ان يكون انقطاعها في نفس الامر بل انما يصدر انقطاعها
في الاوهام فقط فلا عبرة به وانما الكلام في انقطاعها
بما هي في نفس الامر وقوله واما على سبيل التعاقب فان
قيل هذا منقوض بمخلوقات الله تعالى في الازل الى يومنا
هذا فانه تعالى كان مخلوقات غير متناهية متعاقبة الى هذا
اليوم بناء على ما قالوا انه تعالى كل يوم في شأن من الازل
الى الابد قلنا لعله تعالى كان يبدئ المخلوقات المتناهية
ثم ثم يفنيها ويعيدها ثم وثم وهكذا فلم يلزم ان يكون
ضبطه الوجود بالفعل غير متناهية وقوله لكن العقل
لا يقوى على استحضار ما لانهاية له قلنا نعم لكن الله تعالى كان قادرا
على استحضاره وتطبيقه فانه تعالى عالم بما لا يتناهى اجمالا
وتفصيلا كما سيجيء في اسماء الله تعالى وقوله بل لابد في التطبيق
من اعتبار تفاصيلها وهذا غير مقبول عندنا فانه يمكن

للعقل ان يلاحظ المتين اعداد الحصى اجمالا ثم يعبر بها آحاد آحاد
اعتبار الاجمالا ثم يعتبر بها جملتين بحيث يدخل في احديهما
هذا الفرد ولا يدخل هو في الجملة الاخرى ثم يطبق
بين الجملتين وقوله متى ميزنا العددين احدهما ان يكون
لها وجود بالفعل وثانيهما ان يكون لها ترتيب اما
وضعا او طبعا وقوله اعتراف بالتخالف قد اشار انه لا حاج
الى دفع هذا الاعتراض فانهم كانوا ينكرون جريان
الدليل في الحوادث المتعاقبة وفي امور المجتمعة بلا ترتيب
والحق ان الدليل جار في الامور المجتمعة بلا ترتيب اذ
العلم الاجمالي كاف كما ذكرنا آنفا لا سيما كان الباري تعالى
عالما بتفاصيلها وانه اعني الدليل المذكور غير جار في
الحوادث المتعاقبة اذ ليس لها مجموع موجود في وقت
من الاوقات حتى يتصور هناك الزيادة والنقصان
او يتصور هناك التطبيق الاجمالي والتفصيلي قوله
الا بواحد من جانب العلة الانسب ان يقال الا باثنين
في جانبين فان هذا المعلول كان زائدا ايضا على ذلك
الواقع في البين لكن المص جعل هذا المعلول داخلا

في

في الجملة التي زاد عليها الجملة بواحد فقط لان المقصود
هنا هو بيان تناهي ما فرض غير متناه في جانب العلة
لا في جانب المعلول اذ المفروض هنا ان جانب المعلول
متناه وقوله وبين أ و ج اقل ايضا وهذا وان كان اقل
من ذراع لكنه يكون اكثر من الاول اعني ما بين أ و ب وكذا
ما بين أ و ز يكون من المقدار لا حد منه اذ النقطة لا
امتداد لها بوجه ما فكيف يزيد المقدار بانضمامها و
بنى ما ذكره على ان النقطة يكون لها وضع مغاير لوضع
الخط عنده فكانها زائدة في الطول وقوله فكيف يتصور
الانحصار غاية ما في الباب ان يكون كل جملة من الجمل
المتناهية متناهية ولا يلزم من ذلك ان يكون جميع الجمل
اللانهاية متناهية مع انها المتنازع فيها وهذا الوجه
جار في سلسلة المتضايفات لكنه لا يتم في ابطال التسلسل من
الجانبين معا اذ يصدق هناك ان كل علة لشيء فهو معلول
لشيء آخر وان كل معلول لشيء آخر فحينئذ يتساوى عدد العلية
والمعلولية قطعا بخلاف الوجه الاول والثالث فانهما كانا
بحيث يتم بهما ابطال هذا التسلسل ايضا كما لا يخفى وقوله

بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل او يحتاج فيه الى
التصديق ببطلان التسلسل سواء اعتبر فيه ابطال التسلسل
كما في المسلك الثالث من المسالك الآتية في صدر الالهيات
او لم يعتبر فيه ابطاله كما في المسلك الرابع والخامس والسادس
هناك ولا يلزم الدور في المسلك الثالث ايضا كما نوضحه
على ما يجيء ان شاء الله تعالى وقوله وهو ان الشرط يتوقف
عليه ويندرج في الشرط الآلات والمحال القابلة للمعلول
واجزاء تلك المحال الاولى في تعريفهما قد عرفت
في الموقف ان المسائل هي الاحكام النظرية فعلى هذا
يكون اطلاق المسائل على بيان تعريف العلة والمعلول
اطلاقا مجازيا باعتبار اشتماله على الاحكام في الجملة
وقوله فانها لا يكون علة للاحوال نعم يكون الجوهر
سببا موجبا للجوهرية التي هي من الصفات النفسية
عندهم لكن العلة في عرفهم ما يكون صفة موجبة للحكم
وقوله فان الموجودات الخ هذا التعليل غير مناسب ههنا
فان كون الموجودات باسرها مستندة الى الله تعالى لا يقتضي
عدم القول بالعلية والمعلولية بالمعنى المذكور وذلك

اردفه

اردفه بقوله ومشايخنا منهم يوافقونهم في هذا اي في
ان الموجودات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب
وهذا لا ينافي ان يقولوا بالعلية والمعلولية اذ المعلول
ليس بموجود في الخارج عند الذين كانوا يقولون
باستناده الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب هو الموجودات
دون الاحوال او الامور الاعتبارية وقوله كان
المعدوم الممتنع مثلا آه وانما قال المعدوم الممتنع لان المعدوم
الممكن عند بعض القائلين بالحال جاز ان يتصف بصفات
ثبوتية وانما قال مثلا لان الخياليات كالمعدوم الممتنع
عندهم وقوله فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها و
لو حمل التعقيب على الذاتي دون الزماني جاز لكنه خلاف
الظاهر فلا يلتفت اليه في التعريفات فح لم يتناول
ظاهر التعريف للاحكام الازلية مثل قادرية تع وقوله
او ما كان في الاحكام معبرا بالعلة آه الاولى ان يترك ذكر
العلة في هذين الموضعين فيقول بدل الاول بالمغيرة
بكسر الياء ويقول بدل الثاني بالمحدد بكسر الدال ولعل وجه
ذكر العلة في هذا الموضعين بناء على ان العلة كانت معلومة

في التعريفين الاخرين لهما بدون ذكر احد المتضايفين
في تعريف الاخر فلم يحترز ههنا عن ذكر احد المتضايفين
في تعريف الاخر قوله قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى
محلها الخ ان الاكثر من اكثر اصحابنا قالوا ذلك بدلا
منهم على ما اشير اليه في صدر هذا المقصد وانما تعرض ههنا
لتنزل الاستاد من بين الاصحاب لانه قد سلم المعتزلة في
مدعاهم وادلتهم فكان المقام مظنة ان يتوهم ان
الاستاد كان يقول بالحال ايضا وليس كلامه مبنيا
على التنزل بخلاف اكثر الاصحاب فان مقصودهم ابطال
ما يتعلق بمدعى الخصم على التنزل كما ذكرنا قوله اي لا يكون
العلة خارجة عن المحل الخ لم يرد به ان يكون العلة نفس
المحل الذي اوجبت له الحكم اوجزءه كما يوهمه ظاهر العبارة
بل اراد به ان يكون العلة غير قائمة بذلك المحل فلذا قال
ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها ولم يقل ولم يشترط ان
لا يكون العلة خارجة عن المحل فتدبر قوله مريد بارادة
ولا يلزم منه كونه تع محلا للحادث بل اللازم هو ان يكون الارادة
محلا لصفة متجددة غير موجودة فلا يكون حادثا الحادث

عند

عندهم ما يكون موجودا على ما سيجيء ان شاء الله تع وتلك
الصفة المتجددة الغير الموجودة هي المريدية المتعلقة
بالارادة للحادث القايم بذاتها عندهم لا بذاته تع حتى
يلزم ان يكون محلا للحوادث قوله الى جميع المحال
سواء ورد عليه المنع المشهور كما لا يخفى قوله فان قيل
الخ الظاهر ان هذا السؤال نقض اجمالي بعضه بان الدليل
لا يفيد المط فيكون باطلا وبعضه بان الدليل قد تخلف
عن بعض الاشياء فيكون باطلا ايضا قوله وكونه مرئيا
ان اراد به نفي كونه مرئيا فهو مشروط بشرايط مخصوصة
مع ان ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط
اتفاقا كما سيجيء ان شاء الله تعالى وان اريد به صحة كونه مرئيا
فهي صفة عدمية والمعلول لا بد ان يكون صفة ثبوتية
كما عرفت قوله والفعل لانه اريد بالفعل الحاصل بالمصدر
مثل القيام والقعود او اريد به صفة التكوين بناء على
ان بعضهم كانوا يقولون ان التكوين بناء على بعضهم
كانوا اتفقوا على ان التكوين عين المكون وايا ما كان فهو
علة لكونه تع فاعلا مع انه ليس قايما به قوله وقيام العلة

هذا تقرير للدليل على وجه يندفع به قوله وانما نجوّزه
اذا كان محل العلة محله وقوله فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا
لان قوله لمحله مستدرك ههنا فكانه اذا ان الفعل
لا يوجب لمحله حكما ثبوتيا فضلا عن ان يوجب لغير محله
حكما ثبوتيا العلة وجودية باتفاقهم لا يخفى
ان مرادهم هو ان يكون العلة امرا موجودا كما يشعر به
ظاهر العبارة وكما يدل عليه المعارضة الآتية مع جوابها
فيرد على قوله باتفاقهم ان ابا هاشم كان يقول بالالهية
التي هي حالة خامسة عنده قد كان علة موجبة للاحوال
الاربعة التي هي الوجوب والحيوة والعلم والقدرة
ولو قيل العلة لابد ان يكون موجودا عند ابي هاشم
ايضا قلنا فينتقض بالالهية ما اورده ههنا في
معرض التنبيه والاحتجاج فانها ليست موجودة مع
انها قد كانت موجبة للاحوال الاربعة عنده وقوله
شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم يعني ان
المختار هو هذا والا فاكثر المعتزلة كانوا يقولون بالتوري
لكنه مع ان القول بالتعدي لا يضر المعلل ههنا اذ يمكن

ان يقول

ان يقول مثلا شرط العلة قيامها بالمحل المذكور كما ذهب
اليه اكثر الاصحاب او قيامها لمحل آخر او بذاتها كما ذهب
اليه المعتزلة وايا ما كان فهو لا يتصور في العدم حتى يوجب
حكما ثبوتيا وقوله فان العلم يوجب لمحله حكما لو ترك
قوله لمحله لكان انسب بقوله باتفاق مثبتي الاحوال
وقوله فرق بينه وبين العلم مع الوجود فان الوجود
اعتبر شرطا خارجا في الاول وجزءا داخلا في الثاني وههنا
وبينه وبين كونه عالما فان العلم الموجود وكونه
عالما هو الحال ولا علة مغايرة له تعالى ولا صفة توجبه
للعالمية ومغايرة للعلم لان العلة انما يكون صفة لشيء
لا ما قائما بذاته كما مر والعالمية الاولى مع وجود العلم
هي كعالمية الانسان والعالمية الثانية مع عدم العلم
هي كعالمية الباري تعالى فان الباري تعالى مثلا كانت له عالمية
عندهم وعالميته تعالى فلا حاجة الى صفة اخرى يكون علة لعالميته
تعالى بخلاف ذات الانسان قلنا نعم لكن لما جاز عندهم
ثبوت العالمية بدون صفة موجبة لها جاز ايضا ثبوت
العالمية في ذات الانسان بخلق الله تعالى من غير ان يكون

لصفة علم الفاعلية لها مدخل فى ثبوتها اصلا وقوله فا
الفادة الى ما ذهبوا يعنى ان هذا اشارة الى ايراد المعارضة
من قبلهم والى جواب هذه المعارضة من قبلنا وقوله ويعلم
بالضرورة ايضا اى ويعلم عدم صدق عكسه على بالضرورة
بلا توقف على العلم بشئ اخر اى بلا توقف علمنا
لشئ اخر غير العلم وقيامه وقوله لم يكن لنا الجزم بالعالمية
الابعد اى لم يكن لنا الجزم بالعالمية لمجرد ملاحظة قيامه
العلم بل يلزم احتياجنا الى ملاحظة شئ اخر غير قيام
العلم لكن اللازم باطل فانه لا يتصور علم بلا عالمية
كما ذكره المص وبينه الشارح هذا ويمكن منع الملازمة
المذكورة لكن هذا المنع لا يجدى كثير نفع فان الحكم بايجاب
العلة لمعلولها ضرورى كما ذكره فايراد المنع ههنا
لا يجدى كثير نفع وقوله فان قيل اقتضاء العلم الح
اى ايراد المعارضة بناء على ان ما ذكر من البينة يكون
فى حكمه الاستدلال على المطلوب حكمين مختلفين اى
حكمين متعددين سواء كان متماثلين او مختلفين او
متضادين وقوله اما من جانب واحد كالعالمية بابوة

زيد والعالمية بذات زيد والقادرية والحيية وقوله
ههنا اشكالان كل منهما اجمالى ورده الامدى اى رده
بادنى تغيير العبارة المذكور فى النقض الاجمالى وقوله
سواد بمحل معين اى اذا كان هذا المحل متصف بالسواد
فى وقت ومتصفا بالبياض فى وقت اخر وقوله لكل
واحد منها علة لعالمية واحدة ولعل الصعلوكى كان يزعم
ان بعض علومه نوع حادث فهو علة لعالمية متجددة و
بعضها قديم فهو علة لعالمية ازلية فح لا يلزم عدم الاطراد
على زعمه وقوله ولا يجدى فى تعدد التعلقات اى لا
يرد النقض المذكور على ما ذكرنا فهى شرط لوجود العلة
واما بيان تلك العلة المصححة بانها ماذا فليس امر لازم
لنا فان من وراء المنع يكفينا الاحتمال العقلى مثل ان يكون
صحة العلم علة لصحة العالمية وصحة القدرة علة لصحة القادرية
وقوله والعالمية بالعلم بها الاولى ان يقال والعالمية
بها بدونها ان ذكر قوله وبالعلم وقوله فانها المتلازمان
اه على ما ذهب امام الحرمين من ان العلم بالشئ يستلزم
العلم بالعلم وقوله المختلفة الاجناس مثل اللونية و الكشفية

المتلازمتان ومثل كون الاب ابا وكون الابن ابنا
وقوله من اجناس المختلفة كالحيية وصحة العالمية فانهما
حكمان مختلفان متلازمان والاول معلل بصفة
الحيوة والثانية معلل بصفة العلم قوله قال الآمدي و
المختلفان الخ هذا اشارة الى وجه آخر في بيان حال المختلفين
بان يقال لا بد ان يختلف احكامهما الخ وقيل هو اشارة
الى جواب المنع المذكور وانت خبير انه لا يدفع المنع المذكور
اذ يجوز ان يجتمع علتان مختلفان غير القدرة والعلم
بحيث لا يمكن ههنا الافتراق اصلا ويكون لهما حكم
واحد فقط وقوله العالمية معللة على سبيل البدل ولو
كونها معللة على سبيل البدل انما يكون بالنظر الى علمنا
فان العالمية ربما كانت معللة بعلمنا وربما لم يكن معللة
به بان لا يوجد لنا علم اصلا بل كانت معللة بعلمه تعالى في
مقابلة علمنا ولا يصح ان يكون العالمية معللة بعلمنا
بدل ان يكون معللة بعلمه تعالى بان لا يكون له علم اصلا تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقوله واما على سبيل التركيب و
هذا اعلم من ان يكون العلة للحكم هو المجموع من حيث

هو مجموع وان يكون العلة الموجبة لهما كل واحد منهما
بشرط انضمام الاخرى وذلك لانه لو لم يكن اعم لم يصح
اثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة فيما ذكره من
الجمع والبدل والتركيب كما هو المدعى وقوله ولان الصفات
المختلفة لها احكام مختلفة الخ لم لا يجوز ان يجتمع علم الجنس
مع علم الفصل ويكون المجموع المركب من هذين العلمين
علة موجبة للعالمية الواحدة المتعلقة بالماهية المركبة
من الجنس والفصل المذكورين لا من العلمين لا يقال
العلمان المذكوران ليسا مختلفين بل هما متماثلان
والكلام في الصفات المختلفة لانا نقول ان المقصود
الاصلي ههنا هو ان لا يثبت حكم واحد بعلتين على سبيل
التركيب سواء كانتا مختلفتين او متماثلتين او
متضادتين قوله فان من قبيل الذوات وهي لا تعلل
يعني ان الذوات ثابتة ومتقررة في انفسها فهي لا تحتاج
في ثبوتها وتقررها في انفسها الى علة هي صفة موجبة
لذلك بخلاف الاحكام اذ ليس لها في انفسها ثبوت و
تقرر اصلا فهي كانت محتاجة في ثبوتها الى العلة

موجبة لذلك نعم يكون الذات محتاجة في وجودها في
الخارج الى فاعل او شرط هذا وانت خبير بان هذا الكلام
يناسب المعتزلة القائلين بالحال ولا يجري على اصل
الاصحاب القائلين بالحال ايضا وقوله كانتفاء الاضداد
ووجود محله لعلته تم بعون الله وحسن توفيقه
والصلوة على سيدنا محمد خير خلقه
وعلى اله وصحبه الذين
تابعون بامره

